

هذه الحاشية الكبرى للعلامة شيخ الاسلام

الشيخ حسن العطار على مقولات السيد

البلدي وحاشيته الكبرى

والصغرى على شرح

مقولات العلامة

السجاعي

(تنبيه)

رتب وضع الحواشي المذكورة هكذا
حاشية العطار الكبرى على مقولات السيد البلدي في اول صلب
الصحيفة وتليها حاشيته الكبرى على شرح مقولات السجاعي ثم
حاشيته الصغرى على شرح مقولات السجاعي المذكور مفصلاً
بين كل حاشية والتي تليها بجدول وفي اول الهامش مقولات السيد
البلدي ويليه شرح مقولات السجاعي مفصلاً بينهما بجدول

الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية

لمالكها ومديرها السيد عمر حنين الخشاب

١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين
 وبعد في قول الفقير الحقير حسن العطار ساجده الله وغفر له هذا
 ما ارجو من الله سبحانه ان يعينني على اتمامه وينفع به كل من تلقاه قلب
 سليم من كلمات يسيرة على مقولات شيخ مشايخي العلامة السيد
 البليدي رحمه الله فصدت به ايضاح ما فيه ان شاء الله تعالى والتبني على
 ما وقع فيه مما يخالف اصطلاحهم مع هذا في ذلك على كتب الفن المحررة

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقى)

سبحان من تزه عن الجواهر والاعراض وتقدس عن العلل والاعراض
 قضيا شكره على السن الممكنات مقولة وعظا يابره على كواهل
 الموجودات محمولة ارسل رسلا بالهدى ودين الحق فهم شمس الاهتدا
 وغوث الودق مؤيد بن بدلائل التصديق داعين الى اوضح سبيل واقوم
 طريق وختمهم بآول الموجودات واشرف المخلوقات حبيب الاكرم
 ورسوله الاعظم سيدنا محمد الماسح بنوره ظلم الجهل الذي تقضيا التوهم
 المعترضة في محجة العقل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واجبا به واحزابه
 وبعد في قول الفقير المسكين ابو السعادات حسن بن محمد العطار غفر الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله (يقول) ابو السعادات
 حسن بن محمد العطار اني لما وضعت الحاشية الكبرى على مقولات العلامة
 السيد البليدي رحمه الله ثم شرعت في اقراء مقولات شيخنا العلامة السيد
 السجاعي رحمه الله وضعت عليها حاشية وقع فيها بعض ضغوبة لا تناسب
 المستدعي وكان يظهر لي بعد المكالمة مع الاخوان امور غير مستورة في
 الحاشية تخفيت ضياها فقصدت بوضع هذه الحاشية حل عبارة المتن بقدر

ابو السعادات حسن بن محمد العطار

ما بينه وبين السيد البليدي
 مقولات البليدي
 البليدي رحمه الله
 السجاعي رحمه الله
 الحاشية

من شدة العطار الكبرى
 مقولات السجاعي
 المسكن - (اكواثر البليدي)
 مقولات المشهورات

من شدة العطار السجاعي
 مقولات السجاعي

من شدة العطار السجاعي
 مقولات السجاعي
 السجاعي رحمه الله
 البليدي رحمه الله

وقد وجدت حين قراءتي هذا الكتاب حاشية صغيرة جردت من نسخة
 شيخنا العلامة الدسوقي رحمه الله فأحييت التعرض لما يقع فيها من سهو
 لئلا يشبه الحال على الناظر فيها ووجدت أيضا بعض تقييدات على
 الكتاب بخط العلامة الشيخ أحمد السجاعي قبهت أيضا على ما فيها
 راض الأول بقل ونحوه والثاني بكتب ونحوه والله أسأل أن ينفع بها وهو
 حسبي ونعم الوكيل ^{بسم الله الرحمن الرحيم} ^{تقييدات على الكتاب بخط الشيخ أحمد السجاعي}

الكلام على السهلة هنا لا يخلو عن مزيد تكلف معه فيه من الشناعة التي
 له الذنوب والأوزار لما فرغت من تمام الحاشية التي وضعها على مقولات
 شيخنا العلامة البليدي شرعت في وضع هذه الحاشية على مقولات
 شيخنا العلامة أحمد السجاعي لما ان الأولى احتوت على تطويل وإطناب
 أقصته أحوال وأسباب وجاء أكثرها مناقشات واعتراضات وذكر
 نقول كثيرة وعبارات وذلك مما يوجب عسر التفهيم والاخلال بالتعليم
 ولما عذر هناك في خط الكلام وكثرة النقل يتضح بالوقوف على الأصل
 فتصدت بوضع هذه الحاشية تقريب المعاني للبليدي وإيضاح المباني
 للتعليم لتكون هذه الرسالة لتلك كالأدلة ويترقى بفهمها إن شاء الله
 من اتقها وحصل والله الموفق للصواب والميسر للإستبان وأسأل الله
 أن ينفع بها كل من تلقاها بقلب سليم وهو حسبي ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم
 الكلام على السهلة والحمدلة من فن الحكمة غير ظاهر المناسبة وإن كنا
 الإمكان والاقصار على حل مبانيه وكشف معانيه ورعا زدت فيه بعض
 فوائد فن طلب الزيادة فليرجع لأحدى الحاشيتين لاسيما حاشية مقولات
 السيد البليدي فإنها جمعت بحمد الله ما لا يوجد في غيرها * وحيث قلت
 الحاشية الكبرى فإرادى حاشية مقولات السيد البليدي أو اطلقت لفظ
 الحاشية فإرادى الحاشية الثانية على هذا الكتاب والله المسؤول أن ينفع
 بالجميع وهو حسبي ونعم الوكيل

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم)
 ابتداء بالسهلة والحمدلة لأن هذا الكتاب من الأمور ذوات الال وكل

حاشية
 كبرية
 على
 مقولات
 البليدي

البليدي
 حاشية
 (بسم الله الرحمن الرحيم)
 وبه ثقني وصلى الله على
 سيدنا محمد وعلى آله
 وصحبه وسلم أما بعد
 حمد الله فيقول

حاشية
 على
 مقولات
 السجاعي

حاشية
 على
 مقولات
 السجاعي

حاشية
 على
 مقولات
 السجاعي

ارتكبت هنا وان دفعنا شايعة سمعه لكن ذكر شيخنا في الحاشية
 المنقولة عنه ما نصه [اعلم ان جملة السحلية من مقولة الكيف لانها عرض
 واما الذات العلية فليست من مقولة العرض قطعا وكذا البست من مقولة
 الجوهر عند اهل السنة واما عند الحكماء فان مشينا على قول من يقول
 منهم الجوهر ما قام به الاعراض فلا تكون من مقولة الجوهر واما على قول
 من يقول الجوهر ما لا يحتاج لحل فانه يكون من مقولة الجوهر وعلى كل
 حال لا يصح اطلاقه عليه تعالى والباء من السحلية من حيث لفظها من
 مقولة الكيف واما من حيث معناها وهو الاستعانة فان اراد اعانة الغير
 فهي من مقولة الفعل وان اراد النية الكائنة بين المعنى والذات كانت
 من مقولة الاضافة والرحن الرحيم من حيث لفظها من مقولة الكيف

تكلمنا عليها في الحاشية الكبرى لحالة اقتضته ولكن لا نترك الكلام
 عليها هنا راسا بل تكلم عليها من فن المنطق والآداب لارتباطها
 بالفن المشروع فيه اما المنطق فانه من العلوم الحكمية او لها على
 اختلاف الرايين واما الآداب فلا تشدد بالتعلق بالمنطق بل كاد يجري
 منه مجرى الفرع من الاصل فنقول هذا المؤلف يطلب ابتداءه بالسحلية
 والجدلة لانه من الامور ذوات الالب وكل ما كان كذلك يطلب فيه الانداء
 بها فهذا التأليف يطلب فيه الابتداء بهما اما الكبرى فدلها الحديث
 اعنى كل امر ذي بال الخ واما الصغرى فدلها ان هذا الكتاب
 مؤلف في المقولات وهي مما يتفهم في تحصيل العلوم وكل ما يتفهم
 به في تحصيل العلوم فهو من ذوات الالب فلهذا الكتاب من ذوات الالب

ما كان كذلك يطلب الابتداء بهما والكبرى مسلمة والصغرى تتوجه
 عليها المنع بان يقال لان لم انه من ذوات الالب وهذا من قبيل النقص
 التفصيلي والناقض نقضا تفصيليا بحاجات المقدمات المتنوعة فيقال
 في اثباتها هنا هذا الكتاب مؤلف في المقولات وهي من الامور ذوات
 الالب لانها مما يتفهم في العلوم وكل ما الف فيما يتفهم به في العلوم فهو من
 ذوات الالب فلهذا الكتاب من ذوات الالب ويمكن معارضة الصغرى ايضا
 بان يقال هذا الكتاب مؤلف في علم اختلف في جواز تعاطيه وكل ما كان
 كذلك فليس من ذوات الالب والكبرى مسلمة وتمنع الصغرى بمنع
 الاختلاف في شخص ما الف فيه هذا الكتاب وتصحيح حل تعاطيه

واما من حيث معناهما فان اطلاقا على الله تعالى فيقال فيها ما قيل في
الجلالة وان اطلاقا على غيره كان ذلك من مقولة الجوهر [اه] اقول قوله جملة
الجملة الخ كانه يزيد جملة لفظها اي لفظها برمتها لا ما هو متعلق بالجملة
وان اوجه التعبير اذ لا داعي للاحتظة مع كون هذا الحكم يجري في نفس
الجملة لانها لفظ واللفظ من مقولة التكيف فهو من الكيفيات المحسوسة
وقوله فان مثبنا على قول من يقول الخ الذي في شرح المواقف الجوهر
ممكّن موجود لاني موضوع عند الحكماء وحادث متعيز بالذات عند
المتكلمين وفي شرح المقاصد ان خروج الواجب عن تعريف الجوهر
حيث قيد الموجود بالامكان ظاهر وكذلك اذالم يقيد مثل موجود لاني
موضوع يعني من عرف الجوهر بهذا التعريف لان معناه ماهية اذا

وبعد اقامه الدليل على الصغرى لا يتوجه عليها المنع لان منع المدعى
الدليل مكافئة غير مسبوقة ولا يتوجه ايضا على صغرى القياس الثاني
ليبدأ منها ويصح ان يتوجه على كبراهان يقال لانتم ان المقولات مما يتفجع
بها في العلوم وهذا نقض تفصيلي محصله طلب دليل للكبرى والجواب
باثباتها وطريقه ان تقول ان المقولات اجناس عابدة وقد حصر الحكماء
الموجودات الممكنة تحتمل اذا احاط بها الطالب علم او عرف الطريق التي
يتوصل بها لتعريفات الحقائق سهل عليه تمصيلها بتلك الطريق فيستفيد
علومه بصورة واسطة تلك التعاريف ومعلوم ان العلوم المدونة عبارة
عن المسائل التي هي القضايا وهي متوقفة على تصور المحمول والموضوع
والنسبة وقد يكون تصور الموضوع والمحمول نظريا محتاجا للتعريف

بما هو مبسوط في الاصل وهذا الكلام بفن الآداب التي لكن
ارتكناه لمناسبة ما ارتكنا على البسطة بما يناسب في الحواشي الكبرى
* ثم ظهر لنا كلام عند تدوين الحاشيتين وبعد ما قررنا هذا احينا
ذكره مخافة ضياعه وهو ان البسطة باعتبار لفظها مندرجة تحت مقولة
التكيف فهي من الكيفيات المحسوسة وباعتبار معاني الفاظها من حيث
هي معان اي صور ذهنية قصدت اللفظ مندرجة فيه ايضا لانها من
الكيفيات النفسانية ومن المعقولات الاولى فان نظرت لما يعرض لهذه
المعاني من الكلية والجزئية مثلا كان ذلك العارض من المعقولات
الثانية والفرق بينهما على ما حققه السيد قدس سره في حواشي شرح

وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ما شبهة ووجودها عليها
وهذا يعلم ما ذكره من ان للحكمة قولين وتفرع ما ذكره من الشناعة
وهو صحة اندراج الذات العلوية تحت مقولة الجوهر تعالى الله وتقدس
وقوله فان اريد اعادة الغير الخ ارادة هذا المعنى لا توافق قواعد اللغة فان
معاني الحروف نسب جريئة وعلى تقدير صحته في نفسه لا يصح
اندراجه تحت مقولة المفعول قال في شرح المواقف ان يفعل هو التأثير
كأنه من مادام يستحق ان له مادام يستحق حالة غير فارة هي التأثير
المتخيل الذي هو من مقولة ان يفعل فان يفعل اذن غير ما هو من
للسخونة أي المستحق لانه يبقى بعد التسخين الذي لا يعلق مقولة ان يفعل
بعد دور بما كان ذلك المبدأ جوهر ا ه فقد اعتبر في ان يفعل دور التأثير

قلت الانتفاع بها او يصح ان يعارض القياس الاول بان يقال هذا الكتاب
في علم يختلف في جواز تعاطيه وكل ما يختلف في جواز تعاطيه ليس من
ذوات الال فان هذا الكتاب ليس من ذوات الال ومعلوم انه عند ورود
المعارضة او النقص الاجتناب بصير للمعل سا ئلا فله حينئذ ما للسا ئل من
الوظائف وهي النقص والمناقضة والمعارض ثم لا سبيل لمنع الكبرى فله ان
يمنع الصغرى ومحصل المنع ان الاختلاف في العلوم الحكمية على الاجال لا
يلزم وقوع الخلاف في بعض افرادها الا ترى ان الحساب والمباحة من
افرادها ولم يختلف في جوازهما احد وما هو مبحث المقولات ليس مما
وقع فيه اختلاف فقول السائل انه مما اختلف فيه ان اراد في شخصه فمتنوع
وان اراد في امر يصديق عليه وعلى غيره اعني فن الحكمة الصادق محتملة

التجريد ان المعقولات الاولى هي طبائع المفاهيم المتصورة من حيث
هي وما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر
يطابقه كالكيفية والجزئية والذاتية والعرضية وظواهرها ومفهوم
الكلي والذاتي وغيرهما هي معقولات ثانية لوقوعها في الدرجة
الثانية من العقل اذ لا يمكن العقل الكلية الا بعد تعقل امر تعرض له
الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما ان السواء
المعقول يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلية في الدرجة الثانية
واعترضه على كثير من عرض لمفهوم الكلي كالكيفية الاخرى هي في
الدرجة الثالثة من العقل فبعضهم يسمى نظائرها معقولات ثالثة

وما ذكر غير ظاهر فهاذا كره وتقول ان اريد النسبة الخ هذه الارادة
 صحيحة الا ان مجرد كون الشيء نسبة لا يكون من مقولة الاضافة قال في
 شرح المواقف اعلم ان الاضافة هي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل
 بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالأبوة فانها نسبة
 تعقل بالقياس الى البنوة وان البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة
 فالإضافة اخص من مطلق النسبة فاذا ثبتا الممكن ان ذات الممكن
 حصل للممكن باعتبار الحصول فيه هيبة هي الابن واذا نسبناه الى
 الممكن باعتبار كونه ذا ممكن كان الحاصل مضافا لان لفظ الممكن
 يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا ممكن اي
 متمكن فيه فالكتابة والممكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في

علوم قسم لكن الاختلاف في المجموع من حيث هو مجموع لا يوجب
 الاختلاف في كل فرد فاذن يكون الاختلاف في المجموع من حيث اشتراكه
 على جزء هو محط الخلاف كما هو الواقع هنا فان محط الخلاف في علم الحكمة
 در العلم الا الى الاشتراك في الثاني الباطنة المصادمة تشرح وان اردت
 تحرير محل النزاع فاصغ لما يلي اليك وهو ان القول بتحريم علم الحكمة
 على الاطلاق مجاوزة في الحد ومجازفة وذلك لان الحكمة تنقسم اولا
 وبالذات الى علمية وعملية واثانية تنقسم الى علم تدبير المنزل وعلم السياسة
 وعلم الاخلاق وهذه الاقسام الثلاثة لم تستقل بها احد من اهل الاسلام اذ
 مرجعها الاحكام عمالية وقد اختلفت الشريعة الفرائضها واما العلمية فهي
 اقسام ثلاثة الهيات ور باضيات وظبيعات وكل من هذه الاقسام الثلاثة

وهكذا ثبت معقولات رابعة وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد المرتبة
 الاولى مطلقا معقولات ثمانية وبالجملة المقبر في المعقولات الثانية اصران
 احدهما ان لا تكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل عارضة
 لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما
 يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدودا اصر كما
 اربطها وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه
 كالاضافات اذا قبل بتحقيقها في الخارج اما باعتبار كون مدلول لفظ
 الجلالة ذات الرب تبارك وتعالى وكذلك الرحمن الرحيم فهما يجب سمون اللسان
 عن الكلام فيه من مثل هذه الامور فان المقولات اجناس عالية للجود

المكان نسبة تعقل من ذاتي الشيء والمكان لانسبة معقولة بالقياس الى
نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك
الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فان عقله وتحققه في
سائر النسب فانه مما طول فيه الكلام اه فمجرد كون الشيء نسبة
لا يكون من مقولة الاضافة لاعتبار امر زائد في مفهومها كما تقرر والا
لزم ان يكون سائر النسب من قبيل الاضافة بل كل نسبة كذلك
ولا فائيل به وقوله فيقال فيها ما قيل في الجلالة قد علمت ما فيه هذا وان
اردت العدول عن هذه المضائق و اردت ما يقال في البسطة عنان
مناسبات الفن قلت هي لفظ وكل لفظ من قبيل الكيفيات المحسوسة
الذي هو قسم من مقولة الكيف فان اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات

له اصول وفروع فيندرج في الرياضيات علم الحساب بسائر اقسامه وعلم
الهندسة والمباحة وغيرهما و اي عاقل يقول بحرمة هذه العلوم مع توقف
كثير من الاحكام الشرعية عليها توقفا ظاهرا واحتياج الناس اليها في
امور معاشهم كعلم الابنية واستخراج المياه والمناظر وغيرها من فروع
العلم الرياضي واما الطبيعيات فمما الطب والتشريح وغيرهما ومنها من
انفع العلوم التي لا يستغنى عنها احد فهذه العلوم كلها من فروع الكفاية
قلت ان قسمين من الحكمه وهما الطبيعيات والرياضيات لا يخرجان عن
فرض الكفاية او الاباحه في البعض فعم السمع النافع والضرر والصرف في
الالهيات فاتها محل دناس القوم وحسن كفر ياتهم ومحل محبتهم
والقول بان الخوض فيها حرام على الاطلاق مجازفة ايضا بل الحق

والعرض والواجب تقدس وتعالى يستحيل اتصافه بواحد منهما وبقى
النظر في الضمير المستتر في الرحمن الرحيم وقد اضطرب في الضمائر المسترة
كلام الفضلاء فقال الجامي في القوائد الضيائية ان الضمير المستتر ليس
من مقولة الحرف والصوت اصلا ولم يوضع له لفظ اه وقال عبيد الغفور
لا ادري من اي مقولة هو وقال الفاضل العصام انه ليس من مقولة معينة
بل تارة يكون واجبا وتارة يكون ممكنا جسما او عرضا وتارة يكون من
مقولة الصوت كما اذا رجع الضمير للصوت اه ولا يخفى انه التفت منه
الى عدوله يشعر بذلك قوله كما اذا رجع الضمير للصوت فلذلك قال بعض
من حشاه انه ليس بموجود اصلا بل هو امر اعتباري محض جعل في حكم

المحسوسة والكيفيات النضائية والكيفيات المختصة بالكميات
والاستعدادات والالفاظ من القسم الاول لاحساس الجمع بها قبي عرض
قائم بالهواء اذا الصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب توجه المعنول للقلع
والترع قال في شرح المقاصد وقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن

التفصيل وهو انه ان كان الخائض فيها متضلعا من الكتاب والسنة ذكي
الفطنة وقصدا بالنظر فيها التقوى على رد شبهه المبطلين وادحاض عقائد
الزائغين ومعرفة الاصطلاحات التي استحدثها المتأخرون من علماء الكلام
فهذا مما لا يقول بتحريره احد بل ربما كان من الغروض الكفائية
وليس علم العروض الذي قد ادعى بعضهم انه فرض كفاية معللة باوهى
عله هي الفرق بين المشعر والكلام المعجز بآولي من هذا العلم الذي ينسب
به الانسان قوة على رد الشبه ونصر العقائد الحققة وعلى هذا يحمل خوض
العلماء المتقدمين كالفخر الرازي وحجة الاسلام الغزالي وغيرهما ممن
لا يحصى من جهادة العلماء وفاضل العظماء فاما ان كان غبي الذهن بليد
الفكر - اذج الطبع ليس بمفهم من العلوم الشرعية ما يستدعي به عند
الخوض في ظلم الشبه فهذا وامثاله محرم عليه النظر فيها واذا تم هذا
فبقول ان مباحث المقولات ثبتت من الامور التي احتوت على عقائد رافعة

اللفظ الحقيقي من حيث اجزاء احكامه عليه - والفاضل عيدا الحكيم في
حواشي حيد الغفور كلام احيت ذكره لافرة الوقوف على تلك الحاشية
قال رحمه الله تعالى بتحقيق الكلام انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب بل
على الفاعل ولذا يفيد التقوى بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد
فلا يقال ان فاعله هو المتقدم كما ذهب اليه البعض ومنعوا وجوب تأخير
المفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر
معه وهو ظاهر البطلان والالكان الفعل فقط مفيد المعنى الجملة فلا يرتبط
مع الفاعل في نحو ضرب زيد فلا بد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين
عدم ذكر الظاهر امر آخر عبارة عما تقدم كالجزء والتمة له واكتفى
بذكر الفعل عن ذكره كافي الترقيم بجعل ما تبقى دليلا على ما التقي نص
عليه الرضى فيكون كالملفوظ ولذا قال بعض النحاة ان المقدرة في محو زيد
ضرب ينبغي ان يكون اقل من الفاضل بانصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد

احوج العباد واخضع
العبيد محمد الحني

صوت آخر مماثلة في الخفة والثقل تميز في المسموع والحرف هو ذلك
الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروف في عبارة
جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكأنه شبه
بالحق ثم قال وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل
ايضا ينقسم الى قاروهو العدد والى غير قاروهو القول وقد كرر حجة هنالك
فراجعها ان شئت وعليه فالجملة من مقولة الكم لانها قول والقول عند
الفارابي من مقولة الكم لكن هذا قول غريب انفرده الفارابي (قوله
احوج العباد) اي اشدهم حاجة والعباد احوج العبد كالعبيد ولا
يخفى حين تقديم الاحوج على الاخضع اذ كلما كثرت الحاجة كثر
الخصوع الذي هو التسايل والانكسار واختار العباد في الاول والعبيد
في الثاني تلمس له مناسبة هي ان الالف تقع علامه اعراب في التضب كما
في الاسماء الستة وعلامه رفع في التثنية والياء في الجرف كثير الحاجة
فكان الخوض فيها كالخوض في علم المنطق الخالي عن الشبه ولا يشك احد
في حل ذلك وانه من الامور ذوات البال لشدة النفع وعظم الخطر ومما
يناسب ما قلنا قول الشيخ العلقمي في شرح الجامع الضعيف قال شيخ
شيوخنا و اجاز بعض العلماء تعلم السحر لاحد امرين اما لتبين ما فيه كفر
عن غيره واما لازالة عمن وقع فيه فاما الاول فلا محذور فيه الا من جهة
الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فعرفه الشيء بمجرد لا يستلزم منعاً لكن
يعرف عبادة اهل الاوثان لان كيفية ما يعمله الساحر انما هي حكاية
قول او فعل بخلاف تعاطيه والعمل به واما الثاني فان كان لا يتم كما زعم
بعضهم الا بنوع من انواع الكفر والفسق فلا يحل اصلا ولا اجازة لغنى
المذكور وهذا فصل الخطاب في هذه المسئلة اه فهدا ما قيل في علم
السحر الذي هو محض ضرر فاطن لا يعلم لا ينكر نفعها الا من جهلها
والنجم تستصغر الابصار رؤيته * والعيب للعين لا للنجم في الصغر
فان قال قائل ان جماعة من فضلاء المتقدمين وعظماء المتأخرين كالامام ابن
اتحق من ضمير التثنية ولما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ما قصد من
اعتباره بتعيينه بنفسه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة او هيئة
من هيئات الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم وكالجزء له فلم

منتصب لمناجاة سيده يرفع اكف الطلب لاستعداد عوائده وكثير
الخصوع منكسر خاطره ذليلة نفسه خائب لخواه في مرضاة مولاه خافض
جناح ذله متبرئ من قوته وحوله قال سيدي علي وفا

قد كنت احسب ان وصلت بشري * بكرائم الاموال والاشباح
وظننت جبرلا ان جفادين * تقني عليه نقائس الارواح
حتى رابتك تجني وتخص من * احبته باطائف الامناح
فعلمت انك لا تنال بحيلة * ولويت رأسي تحت طي جناحي
وجعلت في عش الغرام اقامتي * فيه غدوى دائما ورواحي

الاندلسي البليدي اصولا
المصري منشأ المالكي
مذهبا

(قوله الاندلسي) نسبة الى الاندلس بفتح الهمزة والدال على المشهور
ويقال نضجهما وعليه اقتصر ابو الفتح الهندي في روضته فيعمل عند
بعضهم لكن رد بأنه لم يجز عليه شيء من الكلام علما وقيل ان فعل
واشتقاقه من الدلس وهو الظلمة هذا حاصل ما افاده ابن علان في شرح
الاقراج نقلا عن الامام النووي (قوله البليدي) في القاموس البلدة

المصالح والنووي وغيرهما بالغوا في القول بتحريم النظر في العلوم
الحكمية حتى حرموا المنطق لاشتماله على بعض مسائلها وجماعة آخرون
نظروا فيها والفوارا اتباع احد الفريقين يوجب القدح في الآخر قلنا له
بالأو يل يرتفع اللبس ويترول الخفاء وتوضح المحجة وتقوم الحجة وحيث
قد منا على تأويل كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه وتأويل كلام رسوله الذي لا ينطق عن الهوى فلا شيء يوجبهم عن
تأويل كلام هؤلاء الاعلام بحمل كل قول على محمل كما اسلفنا ذلك وبه يرتفع
النزاع بين الفريقين ولو لا ارتكاب هذا التأويل لادى مثل هذا الاختلاف
الى خطر امور كثيرة الا ترى ما شنع به الصدر الاول على علماء الكلام
الذي هو اساس العلوم الشرعية ونيراس العقائد الدينية وان كتاب كثير
من اهل السنة والجماعة على التدوين فيه واستقراغ الوسع في تقريره
وتحريره ولكل من المشنع والمشتغل بمحمل ومقصد فاما المشنعون من
الصدر الاول فاعيا كان تشنيعهم على طائفة من علماء الكلام اتبعوا

يكن داخل في شيء من المقولات ولا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذقه
لانه معبر بخصوصه وبغاد كرمالك تظهر دخوله في تعريف الظاهر

اتاح الله له ولاخوانه نيل

هدانا لنيل على السعادات

في اتمام المقولات ضارعا

البلدين عبادك طراز

عصبة انبياءك ذي الانثاء

بني جماعة

المنتقى لحد الجاهلات ان

تصلي وتسلم عليه وعلى آله

واجبابه وانصاره واعوانه

الراغبين في بحبوحة الشرف

باتباعه اعلى الدرجات

وان ينفع الطالب ما اشير

اليه بقولي وينحصر

المقصود من نيل السعادات

في مقدمة ومقصدين

وخاتمه انك على ما تشاء

قدير وبالاجابة جدير

وجه الحصر ان المذكور

فيها اما ان يكون تابعا

واما ان يكون متبوعا

والاول امر ان اما ان يكون

تأسيسا للمقولات وهو

المقدمة او لا وهو الخاتمة

والثاني كذلك اما ان

يكون بياناً للمقولات

العشر وهو المقصد

الاول او للعقول العشرة

وهو المقصد الثاني وان

شئت قلت المذكور اما

تأسيس او لا الاول المقدمة

والثاني اما المقولات وهو

المقصد الاول او العقول

وهو المقصد الثاني او لا وهو الخاتمة

١٢

السعادة ونختم له ولهم بالحسن وزيادة البلدي بامن

بلدي بالاندلس منه سعيدين محمد البلدي من شيوخ المعتزلة فان كان

يعتبر بالبلدة المذكورة فهو بفتح الباء وزيادة الباء من شواذ النيب

لكن المسهوع من اقواء المشايخ البلدي يضم الباء فلذلك قيل انه نسبة

للبليدة قرية بالجزائر (قوله اتاح) بالمشاء الفوقية بمعنى قدر (قوله

البلدي) مبتدأ وخبر اي ممتدة وهو كتابة عن الطلب اذا الطالب للشي

يلزمه مديده (قوله ذي الانثاء) في القاموس اثال كحجاب وغراب

المجد والشرف ففعل التاء للبالغه (قوله المنتقى) اي المختار (قوله

نخود الجاهلات) فيه مكنة وتخييل بتشبيه الجاهلات بالنار بجامع

الاعلال في كل نخود النار انطفأوها ولا يخفى لطيف تشبيه الجاهل بالنار

لانه قد يجر اليها عاذنا الله منها (قوله في بحبوحة) يضم الباء من اي وسط

الشرف (قوله ووجه الحصر) هذا الحصر جعلي واستقرائي باعتبارين

فاذا قال المؤلف ينحصر كتابي في اربعة ابواب مثلا فهذا الحصر بالنسبة

اليه جعلي وبالنسبة الى السامع استقرائي اذا السامع لا يحصل له الحرم

اهو اعمهم وتشبوا باذبال الفلاسفة حين نقلت الفلسفة الى العربية في زمن

المأمون فادرجوا في كلامهم طائفة من مسائلها التأسيسية مقابلتهم الباطنية

وعقائدهم الفاسدة فهو لا واما ملهم احقاء بمقالات المشنعين واما مثل اي

الحسن الاشعري وغيره ممن تصدى لنصر السنة فلا يرتاب في حقه احد

ولا يشنوه الا زنديق او ملحد ولما راي المتأخرون من علماء الكلام

انتشار كلام الحكماء في كثير من الكتب الكلامية احتاجوا لادراجها ايضا

في كتبهم ليستكملوا علم اريدوا قبوله كما فعل الرازي والغزالي وغيرهما

فهم مضطرون لذلك فانهم قد دونت في كتب اهل الاهواء وتقررت

واشتهرت فتعين عليهم تعليلها وردّها لئلا تبقى بعدهم بل ارد فيقول امرها

وبعظم شرها ويتطير شررها قال الشاعر

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقبه

ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه

فهم مثابون على ذلك بمدحون على لسان كل احد الامن كان جاهلا

بمقاصدهم ولله رد الخليل بن احمد حين ايم في وضع العروض قال

المتصل لكونه لفظا حكميا موضوعا لغائب تقدم ذكره وكجزء مما

بالاحتمار

بالانحصار بمجرد سماع قول المؤلف ذلك بل باستقراء اجزاء الكتاب حتى اذا حصل له الجزم بمجرد قوله ينحصر فإظهاره ان جعله بالنسبة اليه ايضا كذا يؤخذ من تقرير قوانين المناظرة

* (المقدمة وفيها ثلاث مسائل) * هي وان لم تترن بلفظ مسألة لكنها تؤخذ من المقدمة فالاولى مسألة الاستعانة على التحديدات المشار اليها بقوله وذلك بأن تأخذ الخ اثنائه الشيء الواحد فديدخل تحت مقولات متعددة باعتبارات مختلفة اشار اليها بقوله فان الشيء قد يكون من مقولتين الخ الثالثة التمييز بين الذاتيات والعرضيات عسر (قوله اعلم ان من المقولات الخ) المقولات الاولى جمع مقولة صفة محذر اي المسئلة المقولة والمسئلة هي القضية المعقولة واستعمالها في اللفظية مجاز لانها كالتقول حقيقة في

المقدمة وفيها ثلاث
مسائل اعلم ان من المقولات
لاهل الحكمة بحث
المقولات

لو كنت تعلم ما أقول عذرني * او كنت اجهل ما أقول عذرنا
لكن جهلت مقالتي فعذرني * وعامت انك جاهل فعذرنا
(قوله جدا) مفعول مطلق يعامل محذوف وجوبا لقاعدة ذكرها الرضي في
شرح الكافية قال والذي اري ان هذه المصادر وامثالها ان لم يات بعدها ما
يبيها ويعين ما تعلقت به من فاعل او مفعول اما بحرف جر او باضافة المصدر
اليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك الله سقيا ورعاك الله
رعيا وجداك الله جذا وشكرت شكرا وجدت الله جدا واما ما بين
فاعله بالاضافة نحو كتاب الله وصيغته الله وسنه الله ووعد الله وحنانيك
ودوايك او بين مفعوله بالاضافة نحو ضرب الرقاب وسبحان الله وليك

قبله اه وما قيل في البسمة يقال في الحمدلة فقدر (قوله جدا) منصوب
على انه مفعول مطلق يعامل محذوف وجوبا والتقدير اجد جدا او وجدت
جدا او نحو ذلك فان المفعول المطلق اذا لم يأت بعده ما يبيته ويعين ما يتعلق
به من فاعل او مفعول اما بحرف جر او باضافة المصدر اليه فلا يجب حذف
الفعل بل يجوز ان تقول سقاك الله سقيا ورعاك الله رعيا وشكرت
شكرا وجدت جدا واما ما بين فاعله بالاضافة نحو كتاب الله وصيغته الله
او بين مفعوله بالاضافة نحو ضرب الرقاب وسبحان الله او بين فاعله بحرف
جر نحو يؤسالك اي شدة وبعدالك او بين مفعوله بحرف جر نحو شكرا
لك وجدالك وعجبا مثلك فيجب حذف الفعل في جميع ذلك ما لم يكن المصدر

جدا

العقلية كنهو التحقيق وان قيل بالاشتراك والبحث لغة الفحص والتفتيش
واصطلاحاً يطلق على ثلاث معانٍ الاول حمل الشيء على الشيء وثباته
سواء كان بدسياً او نظرياً والثاني اثبات النسبة الانجائية او السلبية
بطريق الاستدلال والثالث المناظرة والمباحثة كذا في تقرير القوانين
والمراد هنا المعنى الثاني فان مسائل العلوم يجب ان تكون نظرية وقد
ذكر في شرح المقاصد انه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من
المسائل والمطالب العلمية فالمراد يبحث المقولات البحث عن ادوالها
وهو اثبات اعراض ذاتية لما صددتها الذي هو جميع افراد الموجود
الممكن لما تقرران موضوع الحكمه هو الموجود من حيث هو موجود
وقد حصر الحكماء الموجود الممكن في الجوهر والعرض قالوا الموجود

وسعديك ومعاذ الله اوبين فاعله بحرف جر نحو يؤسالك اي شدة وسحقالك
اي بعدا وكذا بعدالك اوبين مفعوله بحرف جر نحو عقرالك اي جرحا
وجدعالك والجدع طمع الاتف او الاذن او الشقة او البعد وشكرالك
ونجدالك وعجبا منك فيجب حذف الفعل في جميع هذا قياسا والمراد
بالقياس ان يكون هنالك ضابط كلي يحذف الفعل حيث حصل ذلك الضابط
والضابط هنا ما ذكرنا من ذكر الفاعل او المفعول بعد المصدر مضافا
اليه او بحرف الجر لبيان النوع اخترازا عن محو قوله ومكروا ومكرهم
وسمي تخاسعيا وانما يجب حذف الفعل لان حق الفاعل والمفعول به ان
يعمل فيهما الفعل ويتصل به فاستحسن حذف الفعل في بعض المواضع

ليبيان النوع نحو قوله تعالى وسمي لها سعيها ومكروا ومكرهم فان العامل
يدكر وقد نص السيد قدس سره على ان المفعول المطلق هو الحاصل
بالمصدر اي الاثر لا المصدر الذي هو التأثير واطلاق المصدر على المفعول
المطلق بضرب من المسامحة وعدم التمييز بين التأثير والاثر وقوله ان تنزه الخ
بيان للمفعول به وهو خبر مبتدأ محذوف فان الجار والمجرور بعد هذه
المصادر في محل رفع على انه متبرك مبتدأ الواجب الحذف ليلي الفاعل
والمفعول المصدر الذي صار بعد حذف الفعل كانه قام مقام الفعل كما
كان ولي الفعل والمعنى هو لك اي هذا الجدك ونحوه ومن هذه وان كانت
لفظا ميمها لانه اسم موصول بمعنى الذي وهو من المبهمات لاحتياجه لان

في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يقتضي وجوده الى شيء اصلا
فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان يستغنى في الوجود عن الموضوع
فجوهره والافترض. والمراد بالموضوع محل يقوم الحلال فالمحل اعم من
الموضوع كما ان الحلال اعم من العرض فغنى وجود العرض في المحل ان
وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما
اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده
في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر ثم قسموا
العرض الى اقسام تسعة فتمت المقولات عشرة فهي اجناس عابسة لئلا
الموجودات الممكنة قصار بمحصل كلام المصنف ان من القضايا المقولة

اما بانه لقصد الدوام والبروز بحذف ما هو موضوع للحدوث والتجدد في
مخروج ذلك وشكر الله وعجبا منك ومعاذ الله وسبحان الله واما التقدم
ما يدل عليه كافي قوله تعالى كتاب الله عليكم وصيغه الله ووعد الله او
لكون الكلام مما يستحسن الفراغ منه نحو ليلك وسعدك فبقي المصدر
مبها لا يدري ما يتعلق به من فاعل او مفعول فذكر ما هو مقصود المتكلم
من احدهما بعد المصدر ليختص به فلما بينتم ما بعد المصدر بالاضافة او
بحرف الجز قبح اظهار الفعل بل لم يحز فلا يقال كتب كتاب الله ووعد
وعند الله واضربوا ضرب الرقاب واسبح سبحان الله واجد حمدك
وغفر الله غفرالك وذلك لما ذكرنا من ان حق الفاعل والمفعول ان
يتصلا بالفعل معمولين له فاما حذف الفعل لاحد الدواعي المذكورة
وبين المصدر المبهم اما بالاضافة او بحرف الجز فلو ظهر الفعل رجح
الفاعل والمفعول الى مكانه ومركزه متصلا بالفعل ومعمولا له وزانه وزان
قوله تعالى ان امرؤ هلك واما قولهم حدثت حده وقصدت قصده وبحر ذلك
فليس اتصاف الاسماء في ذلك على المصدر بل هو مفعول به على جعل
المصدر بمعنى المفعول والمعنى قصدت جهته التي ينبغي ان يتصدها من
طلبه وحدث حده الذي ينبغي فيكون مضافا لبيان النوع كافي قوله تعالى

تعين باصالة قد يتوقف في اطلاقه على ذاته تعالى لكن صحح حفيد البعد
صحة الاطلاق واستدل على انه ورد الاطلاق كافي الحديث يا من احسانه
فوق كل احسان يا من لا يعجزه شيء وقد منع ذلك صاحب البسيط فقال لم

على السنة الحكم مسائل يبحث فيها عن أحوال المقولات فان قلت ان من
تفيد التبعية ذلك يقتضي وجود مسائل اخر من الحكمة تكلموا
فيها غير هذه قلت وهو كذلك فان الحكمة ثلاثة اقسام طبيعية
ورياضيات والحيات اما الرياضيات فاكثرا يبحث فيها عن أمور
موهومة كالعدد والقياس والعدد واما الالهييات فمن مسائله البحث عن
ذات الله وصفاته وليس من قبيل الممكن فانهم يثبتون له تعالى وجوب
الوجود وكتب البعض المراد بالمقولات الاولى المحمولات والثانية المعنى
المصطلح عليه واذا تأملت ما نولناه عليك عرفت عدم استقامته

وقد مكرروا مكرهم والجار والمجرور بعد هذه المصادر في محل رفع على انه
خبر المبتدا الواجب الحذف ليلي الفاعل والمفعول المصدر الذي صار بعد
حذف الفعل كانه قائم مقام الفعل كما كان في الفعل والمعنى هو لك اي هذا
الدعاء لك وكذا كل ما كان فيه من التينية المبينة للمعارف نحو قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله ان جعلنا هاهنا الذي واما المبينة للذكر فهي
صفة لما كالتوطين ما في الآية نكرة وقد بين ايضا بعض انواع المفعول
به اللازم انما رفعه بحرف الجر نحو من جابك واهلا بفلان اي هذا الدعاء
مختص بك هذا ان قرر من جاب موضع الرحب اي اتيت موضع رحبا وان
فسرته بالمصدر اي رحب موضعك من جاب فهو من هذا الباب والجملة
المفسرة المحذوفة السيد المحل لها لانها متأنفة اه مع حذف سير
وقد ذكر صاحب التلويح ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى
ثابت قائم به كما اذا قام زيد فيحصل له هيئة هي القيام او تحرك فيحصل له
حالة هي الحركة فلفظ الله قل وكثير من صيغ المصدر قد يطلق على نفس
ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كاحداث
الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث بانه تحرك لا كايقاع الحركة في
جسم آخر حتى يكون تحركا كايقاعه القيام والقعود في ذاته وقد يطلق
على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر
و يكونوصفا كقيام وكيفية كالحرارة واستفاد منه ان المصدر على

يرد ان شرعي في اطلاق المبهات على ذاته تعالى والتميزه التباعد في
الهاموس تزه الرجل تباعد عن كل مكروه اه تميزه تعالى تباعده عن

(قوله لما انها عندهم من الموجودات) وهم يبحثون عن احوال الموجودات
لما قلنا ان موضوع الحكمة هو الوجود من حيث هو فهذا تعليل لاثبات
ان بحث المقولات من مسائل الحكمة ثم ان القول بوجودها هو رأي
الحكماء واما المتكلمون فالسبعة النبية عندهم غير موجودة فليست
من الاعراض وحجة المتكلمين انها لو كانت موجودة لقامت بمحل
وقيامها بالمحل اضافة بينها وبين ذلك المحل وينقل الكلام الى تلك الاضافة
ايضا وهم جرافيتل والزمو الحكماء ايضا بانهم اعترفوا بوصفها تعالى
بالصفات الاضافية وهم لا يجوزون اضافة تعالى بأمر وجودي فلو كانت
الاضافة وجودية لزمهم ان يمنعوها واما المتكلمون الكون فقالوا
بوجوده قال في شرح المواقف ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكون
محموسة بالضرورة ومن انكر الاكون فقد كابر حبه ومقتضى عقله
واخرون الى انها غير محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن

لما انها عندهم من
الموجودات

كلام المعنيين شائع بينهم وانه حقيقة فيهما وبه صرح بعضهم وقال السيد
المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر اي الاثر لا المصدر الذي هو التأثير
واطلاق المصدر على المفعول المطلق ضرب من المسامحة وعدم التمييز
بين التأثير والاثرا ه وفي حاشية الفارسي على المطول ان صيغ المصادر
تعمل حقيقة في اصل النبية وتسمى مصدرا ومجازا في الهيئة الحاصلة
منها المتعلقة معنوية او حسية للفاعل في اللازم كالتحريك وله والمفعول في
المتعدي كالعالمية والمعلومية وان قواهم في المصدر المتعدي قد يكون
مبني للفاعل وقد يكون مبني للمفعول تسامح يعنون بهما اللفظين ه ه
معنا الحاصل بالمصدر واستعمال المصدر في الحاصل بالمصدر استعمال
الشيء في لازم معناه لانه لو كان استعماله فيه على سبيل الحقيقة كان كل
مصدر متعددا مشتركا ولا فاعل به ه ه واذا علمت هذا فاعلم ان التأثير جمع
يرجع لمقولة الفعل والتأثير اي قبول الاثر من مقولة الانفعال واما الهيئة
الحاصلة بعد ذلك في المصدر اللازم فتعدتكون من مقولة الوضع كقمت
قياما ومن مقولة الاين كتحركت حركة ومن مقولة الكيف كاجر
زيد احرارا او محروكا واما نحو حدثت جدا وشكرت شكرا مما كان
من قبيل اللفظ فذات اللفظ اي ايجاد اللفظ اعني اعمال مقاطع الحروف

المجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والمكون والاجتماع والافتراق
فلارلو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها (قوله وذ كرها في الميزان)
جواب عما يقال قد ذكر في المنطق مباحثها وخبرنا لا نكون من
مسائل الحكمة والالزم اندراج المسئلة الواحدة تحت علمين مختلفين لا
يقال هذا السؤال انما يتوجه على القول بأن المنطق ليس من الحكمة
بل هو آلة لها كالتحول للعلوم الشرعية لان الحكمة عرفت بأنها علم يباحث
عن احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية فيكون موضوع الحكمة الموجودات وموضوع المنطق هو
المعقولات الثانية وتختلف العلمين باختلاف الموضوعين فان عرفت
مخرج النفس الانسانية الى كمالها الممكن بحسب قوتها النظرية
والعملية كان من الحكمة فلا اتجاه له لانا نقول بل يتوجه ايضا لان
الحكمة ليست اسم العلم واحده موضوع واحد بل اسم لمجموع علوم لكل

وذ كرها في الميزان من
حيث اسعافها

واخراج الصوت الذي هو المعنى المصدري من مقولة الفعل واما الحاصل
بالمصدر فهو اللفظ المسمى بالجد والشكر الذي هو عين المفعول
المطلق من مقولة الكيف لان اللفظ عرض قائم بالهواء ويقاس على ذلك
كلما كان من مادة اللفظ كقلت قولاً ونظمت قصيدة ونحوهما فظهر لك
من هذا ان المعنى المصدري دائماً من مقولة الفعل واما الحاصل بالمصدر
فلا يكون من مقولة الفعل وبقي ههنا بحث وهو انهم قالوا لا تكلف
الا شغل اختياري وقالوا ايضا المكلف به هو المعنى الحاصل بالمصدر
لانه الذي يظهر في الخارج ويطلب حصوله وبه تتعلق قدرة العبد قال
السعد في شرح العقائد ان قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى وللعبد لم نرد
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الابداد والابقاع بل الحاصل بالمصدر
الذي هو متعلق الابداد والابقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات
اه وبيانه ان العبد اذا توجهت ارادته لفعل من افعاله كالمصلاة او خد الله
تعالى في العبد شيئين مقترقين احدهما فاعله بالمعنى الحاصل بالمصدر اعني
حركاته وسكناته والثاني قدرته المتعلقة بفعله تعلق بمقارنته وتعلقه المذكور
هو فعله بالمعنى المصدري والتكليف انما هو بالاول وان كان التكليف
به من حيث كسبه الذي هو تعلق القدرة به الذي هو المعنى المصدري

واحد منها موضوع يخصه وان اشترى كافي امر عام وهو الوجود قد دخول
مسئلة واحدة تحت علمين غير مستحسن في التعليم لانه يؤدي الى عدم
الضبط والانتشار ويخواه ما اشار اليه من ان ذكرها في المنطق من جهة
انه يستعان بها في التحديدات على النحو الذي قرره فهي من مسائل
المنطق ايضا لان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث
الاصل الى محمول تصويري او تصديقي وهي لها مدخل في الاتصال
فهي من مسائله وليس ذكرها في المنطق والبحث عنها كالبحت عن
الكلبي الطبيعي هل له وجود في الخارج والنوع ماهية محصلة والجنس
ماهية مهمة والفصل علة للجنس الى غير ذلك. المسائل المذكورة فيه
وهي مما يبحث عنها في العلم الطبيعي او الالهي فان هذه المسائل كافي
شرح المطالع ليست من مسائله اذ لا تدخل لها في الاتصال بل البحث عنها
اما على سبيل المبدئية او على جهة تهيم الصناعة عما ليس منها اذ لا يصح

الا انه لما كان الوجود خارجا عما هو الاول جلاوه منصب التكليف بخلاف
الثاني فانه امر اعتباري قد دفع الكلامان من حيث ان الاول يدل على
ان المكلف به من مقولة الفعل والثاني لا والجواب ما نقله العلامة عبد
الحكيم في حواشي الحياي عن العلامة التقطازي حيث قال في رسالته
في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا ومقدورا
ان يكون هو نفسه من مقولات الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل
ان يتمكن المكلف من تحصيله وتعلق به قدرته كالعلم والنظر
والانفعالات كالنسخ والتبريد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات
وجدتها بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهية المخصوصة التي يكون القيام
والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها
واجرائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع
الانفس تلك الهية واذا تأملت قرأ أس الطاعات واساس العبادات اعني
الايمان بالله من هذا القيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية
بكرويدن ولا يخفى في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل
ومعنى كون الايمان من مقولة الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار
العبد وكسبه كالعلم والقيام والنسخ على ما عرفت اه وقال القاضي

ما يكاد يفتني تصويره على أذهان المتعلمين فان قلت نحن نرى المقولات تدكر
في بعض كتب المنطق على سبيل التعداد اسية طرادا ودر بما بينت بذكر
رسو مهار هذا لا يتقضى بكونها من مسائله اذ لم يثبت فيه احوال عارضة
لها قلت ليس مقصوده انها ذكرت في المنطق بعنوان مقولة كذا بل
المراد ان ما عبر عنه بمقولة كذا انها هو المعبر عنه في المنطق بعنوان الجنس
العالي ولائذا ان جميع كتب المنطق تدكر فيها مباحث تتعلق بالاجناس
العالية التي هي المقولات هنا ومحصل هذا كله منع عدم دخول مسألة
تحت علمين بل المسئلة الواحدة تدخل تحت علمين بجهتين مختلفتين كافي
الانسان فانه موضوع الطب من حيث عروص الصحة والمرض
وموضوع التشريح من حيث تركيب اعضائه بل قد تختلف المسئلة
الواحدة باعتبار الدليل كما قالوا في كروية الارض فانها من الطبيعي
والرياضي باعتبار الزمان الاني واللي (قوله على التحديدات) كتب

على التحديدات

لمن تنزه

الا مدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وبعضهم
جري على ان الايمان هو التصديق واربع التصديق لمقولة الفعل بناء
على ان الحكم المعتبر في التصديق ليس كقابل هو فعل وهو ان تنسب
باختيارك الصديق الى الخبر او المخبر وتسليمه وقال بعضهم ليس الايمان
مجرد التصديق بل مع التسليم (قوله لمن تنزه) نقل حفيد السعد
عن صاحب المتوسط انه ذكر في مبحث المنادى لم يرد اذن شرعي في اطلاق
المبهمات عليه تعالى واجاب الحفيد بان الامام النووي اورد في باب الدعاء
عند اقبال من كتاب الاذكار ادعية مأثورة مشتملة على قوله يا من
احسانه فوق كل احسان يا من لا يعجزه شيء اه وفي بعض رسائل ابن
كمال باشا ان محل الخلاف في اطلاق اللفظ على ذاته تعالى لا اطلاقه على
مفهوم صادق عليه تعالى والفرق واضح فاطلاق حادع المفهوم من قوله
تعالى وهو خادعهم خارج عن البحث لانه لم يطلق عليه تعالى بل اطلق
على مفهوم محاربي صادق عليه تعالى وكذا اطلاق الرقيق في قوله عليه
السلام ان الله رقيق يحب الرقيق فانه لم يطلق على ذاته تعالى بل اطلق على
مفهوم رجل ذلك المفهوم عليه تعالى اه ومحصله ان الخلاف في
النسبة وما هنا ليس منها والتزه التباعد كافي القاموس والاسم التزهة

بعض الفضلاء أي التعريفات وكأنه عمم لدخول الرسوم وكلامه
الآتي خاص بالحدود إذ قوله ثم تطلب جميع محمولاتها المتقومة صريح في
أن المراد بنفس الحدود دلالة على هذه الرسوم إذ الرسوم تكون بالخواص
ولست مقومة في ذاته فاصر على الحدود فلا داعي لأصرف عن انطاهر

بالضم ومكان نزه كسكف وترية وأرض نزهة يكسر الزاى ونزبه
بعيدة عن الزيف إلى أن قال والرجل تباعد عن كل مكروه فهو نزيه اه
والسمات جمع سمه بمعنى العلامة وعلامات المخلوقات هي الصفات الدالة
على حدوثها واقترانها للفاعل المختار كقيام الأعراض بها وهي حادثه وما
قام بالحادث فهو حادث ولا يكون إلا ممكناً إذ الواجب لا يقبل الحوادث
فيكون المنزه عن ذلك واجب الوجود فقد استلزم هذا الوصف اتصافه تعالى
بوجوب الوجود ولم يصرح به أولاً لأن ما تشكك به بلغ فانه كناية وهي
كدعوى الشيء بينه وتقرير الدليل أن تقول لو لم يكن سبحانه واجب
الوجوب لما تنزه عن سمات الحدوث لكنه تنزه عنها فهو واجب الوجود
وهو المطلوب (قوله وتقدس) التقدس الطهيرة وهو تباعد عن

عن سمات المخلوقات وتقدس
عن الكم والكيف

صفات النقص أي علم اتصافه تعالى علواً كبيراً (قوله عن سمات
المخلوقات) السمات جمع سمه بمعنى العلامة والمخلوقات جمع مخلوقة أي ذات
تعلق بها الخلق أي الإيجاد لا لزوم له الحدوث والحادث عند المتكلمين
هو حصول الشيء ووجوده بعد عدمه وعند الحكماء يطلق على سبق
الشيء بالزمان ولذلك قالوا كل حادث حدوثاً ذاتياً فهو مسبوق بمادة
ومدة ويسمى هذا عندهم حدوثاً زمانياً يطلق على استناد الشيء لغيره
في الوجود ويسمونه حدوثاً ذاتياً فالعالم عندهم يوصف بالحدوث الذاتي
وهو لا ينافي قولهم عدمه على تفصيل في ذلك عندهم والمراد بعلامات
المخلوقات هو ما يعرض للممكنات من تعاقب الأعراض عليها واقترانها
لقيامها بها فان هذه إمارات حدوثها وقد تقرران كل مقام به الحادث
فهو حادث والحادث لا يكون إلا ممكناً فقد استلزم وصفه تعالى بالتنزه
عن علامات الحدوث وصفه بوجوب الوجود فكانه قال جداً لمن وجب
وجوده (قوله وتقدس) التقدس الطهيرة والتطاهرة والخلوص
من الأدناس حية ومعنوية فالتقدس يرجع للتنزه والكم والكيف من

لادخال شيء لم يبين بعد (قوله في الجملة) سيأتي بين فائدة ذكره
وهو متعلق بالاسعاف اي انها تفيد استعانة في الجملة لا من كل وجه (قوله
وذلك بان تأخذ عدة امور) بيان لوجه الاستعانة ومعناه انه اذا اردنا تحديد
النوع مثلا نظرنا في الافراد التي يصدق عليها ونطلب جميع المحمولات
المتروكة لها فنجد بعض تلك المقومات مشتركة وبعضها مختص فالمشترك
هو الجنس والمختص هو الفصل ولا معنى للحد الا ما تركب من الجنس
والفصل لانهما ذاتيان للحد ودور التعريف بالذاتيات حد ثم ان هذا
القول ليس كبا بل هو مختص بالماهيات المركبة دون البسيطة قال في
المواقف المركب يحد بأجزائه حدانما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن
تحديده وقد قسم الماهيات في موضع آخر منها الى اربعة اقسام قال الماهية
امنا بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها وينتهي المركب الى
البسيط والا كان مركبا من امور لانهاية لها وكلاهما يعتبر بالقياس الى

في الجملة وذلك بأن تأخذ
عدة امور

التفاصيل فهو بمعنى تفرقه وسيأتي معنى الكم والكيف ثم ان الكم اما متصل
او منفصل والمتصل اما فالذات اي مجتمعة اخر اوجه في الوجود وهو
المقدار او ليست مجتمعة وهو الزمان والمنفصل ما يعرض للعدودات والمولى
سبحانه وتعالى لا يتصف بشيء من الكمية والكيفية لانهما من قبيل
الاعراض ويتجبل اتصافه تعالى بالعرض فبني الكمية عن ذاته تعالى
يتلزم الوحدة اي لا يكون مركبا والتفرد بالالوهية اي لا ثاني له فقد
اتى الكم المتصل والمنفصل واما الصفة فلا يعقل عروض الكم المتصل لما
سواء كانت قديمة او حادثة لانه من لوازم الاجسام اذ هو عبارة عن المقدار
اي الامتداد القائم بالجسم فحيث ان المنق من الصفات هو الكم المنفصل
وهو التعدد بمعنى انه ليس هناك قدرتان وارادتان الخ اعم من ان يكونا
فأعين بذاته تعالى او تكون احدهما قائمة بذاته تعالى والاخرى بذات
ثانية وقد ذهب بعض اهل السنة الى تعدد العلم بتعدد العلوم وباعتبار

قبيل الاعراض وقد ثبت استحالة قيام العرض بذاته تعالى وسيأتي معنى
الكم والكيف وقوله وسائر المنقصات جمع منقصة اي وصف منقصة
فهو وصف لغير العاقل او جمع منقصة بمعنى صفة منقصة وعطفه على
ما قبله من عطف العام على الخاص ان سائر منقصة او عطف مغاير ان

العقل تارة وإلى الخارج أخرى فالأقسام أربعة بسيطة عقلية لا يلتزم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية والفصول البسيطة وبسيطة خارجي لا يلتزم من أمور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فإنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتزم من أمور تتأخر في العقل فقط ومركب خارجي يلتزم من

خصوص هذه الصفة على هذا القول لم يثبت الكم المنفصل عنها فإنه نفس العدد ولا يقال إنه دائم تلك العلوم كونه فإنها على مذهب أهل السنة أمر اعتباري كالكم وأما عند الحكماء فالكمية أمر اعتباري والكم من قبيل الأعراض عندهم ويستحيل قيامها بذاته تعالى أو شيء من صفاته على أنه سيأتي لنا أن التحقيق أن العدد لا وجود له خارجا على مذهب الحكماء وأما الأفعال فلا يعقل عروض الكم المنفصل لها أيضا بعين ما قلنا في الصفات وهي متعددة غير متناهية ويصح في الكم المنفصل عنها على معنى أنه ليس هناك ثابته فعل كفعله تعالى لكن لا حاجة إلى ذلك لإغناء دليل أنفراده تعالى بالإيجاد عن ذلك ودلائل الوحدة فيه مشهور وفي كتب أهل الكلام مسطور إلا أن إليه وردى أو رد دليل لا وجوب على مصطلح أهل الإشواق فلا بأس بنقله لغرضه قال رحمه الله تعالى في الهياكل لا يصح أن يكون شيان هما واجبا الوجود لأنهما حينئذ اشتركا في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقةهما فلا بد من فارق بينهما فيوقف وجود أحدهما أو كلاهما على الفارق أي وجوب الوجود يتأني الاحتياج إلى الغيرة وقضه الدواني في شرحه بأنه يتم لو كان قوله الوجوب الذاتي المطلق عليهم ما قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز أن يكون قوله على ما تحته قولا عرضيا ويكون له أفراد متعددة متمايزة بمعنى ما مشترك في هذا العارض (قوله وسائر) أي باقى فيكون العطف مغايرا أو جميع فيكون من عطف العام (قوله وصلاة وسلاما) في شرح الشهاب الخفاجي على درة

وسائر المنقصات وصلاة
وسلاما على سيدنا محمد
الجامع

فسر سائر بباقي (قوله وصلاة وسلاما) كلاهما منصوبان على المفعولية المطلقة أي أصلي صلاة وسلاما وتعدية الصلاة على لأنها تضمنت معنى العطف فلا يقال إن الدعاء إذا تعدى على يكون للضرورة لأن الصلاة ليست بمعنى الدعاء بل بمعنى العطف ولو سلم أنها بمعنى الدعاء فلا يلزم من كون

اجزاء متباعدة في الخارج ككثيت والمركب العقلي لو لم يتجه الى البسيط
لزم محال آخر وهو امتثال ما لا يتناهى وهو محال فلا تكون الماهية
المعتقولة معتقولة وهذا انما يتم في الماهية المعتقولة بالكنه اذ ولم يذكر مثالا
للمركب العقلي لان مثال البسيط الخارجى مثال له هذا ولو جعل ما ذكرناه
وجه القول في الجملة اى في بعض الصور وهى الماهية المركبة دون جبع
الماديات لكان حسنا راعيا احتجنا عند ارادة الاطلاع على الكميات الى
اشخاصها لان التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص قال في شرح
المقاصد ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفضل والنوع
صور متباعدة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض
للعقل واعتبارات تنوعها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين
والاشتراك فيذكر في زبد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره
واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس
وغيره وحينئذ قلنا من كون الاشخاص متعددة حتى يتأتى الاشتراك
والاختصاص فظهر فساد ما قيل لم يكف بشخص واحد لئلا يتوهم
دخول الشخص فيه بخلاف ما لو تعددت الاشخاص فانه يقطع النظر عن

القواص اصل معنى الصلاة الانعطاف الجسماني لانها مأخوذة من
المصلوئين على ما حقق في شروح الكشاف ثم استعمل في الرحمة والدعاء
لما فيهما من التعطف المعنوي ولذا عدى بلى كما يقال تعطف عليه فلان
قلايرد عليه ان تعدى الدعاء بلى للضرورة فكيف تكون الصلاة بمعنى
الدعاء ولا حاجة لان يقال لا يلزم من كون لفظ بمعنى لفظ آخر ان يتعدى
تعديه (قوله الجامع للحكم) جمع حكمه قال انورى فيها اقوال كثيرة
مضطربة وقد صفا لنا منها انها عبارة عن العلم المتقن بالاحكام المشتملة على
المعرفة بالله تعالى المصحوب بنفاذ البصيرة وتمذيب النفس وتحقيق
الحق والعمل به والصبر عن اتباع الهوى والباطل والحكيم من له ذلك
وقد تطلق الحكمة على القرآن وهو مشتمل على ذلك وعلى النبوة كذلك

للحكم وعلى آله واصحابه

لفظ بمعنى ينط آخر ان يتعدى بما يتعدى به ذلك اللفظ الا حر (قوله
للحكم) جمع حكمه قسرت بتقاسير يصح ارادتها هنا كلها ومن بعض تلك
التقاسير انها العلم النافع وقد جمع صلى الله عليه وسلم علوم الاولين
والاخرين اى ما يمكن حصوله للبشر فلا يلزم مساره علمه صلى الله عليه

الشخصات لضرورة تباينها (قوله من اشخاص المحدود) أى افراد
 الشخصية دون الصنفية وان كان قوله بعد قأخذ من اشخاصه دوما
 وتركيا الخ يقتضى ان المأخوذ هو الافراد الصنفية وليس بمفهوم قال
 فى شرح المطالع مفهوم النوع لا يتحصل الا اذا اعتبر فيه شيئا ن نسبته
 الى ما فوقه لانه مقول عليه الجنس ونسبته الى ما تحته لا اعتبار بمفهوم
 الكلى فيه والنسبة الى ما تحته المعبرة فى الحقيقة هى النسبة الى
 الاشخاص والمعتبرة فى الاضافى اعم من ان تكون الى الاشخاص او
 الانواع اه وظهر لك منه ايضا ان ما ذكر فى النوع الحقيقى دون الاضافى
 والاطلاق يقتضيه كالتعبير بالاشخاص والبيان المذكور اذ لو اريد
 ما هو اعم منه والاضافى لعبر بالافراد ويكون قرينه للتعميم فيه (قوله
 كونها هذا المحدود) قد يترأى التناهى بين كونها من افرادها وكونها
 بنفسه وليس كذلك فان الافراد الشخصية كزيد وعمر واذ لو حظت
 مع شخصاتها الخارجية فهى افراد للانسان وعند عدم هذه الملاحظة
 هى صفة قال العلامة الرازى فى شرح الشمية النوع كالانسان نفس
 عامية زيد وعمر و بكر وغيرها من الجزئيات وهى لا تريد على الانسان
 الا بعوارض مشخصة خارجة عنها بما يمتاز شخص عن شخص اه فان
 قلت هذا الكلام يقتضى ان افراد الانسان لا تريد على مفهومه الا
 بلحوق العوارض المشخصة من الكم والكيف وغير ذلك فيكون زيد
 وقد تطلق على العلم فقط وعلى المعرفة فقط ونحو ذلك قال شيخنا

وسلم لعلم الله تعالى فان الحادث لا يساوى القديم (قوله جواهر الفضل)
 المراد بالجواهر هنا المعادن النفيسة كالداقوت واللؤلؤ ونحو ذلك
 والفضل الصفات الكاملة كالعلم والكرم والشجاعة ونحوها وفى الفضل
 استغارة مكنية بأن شبه باهراء حسناء وطوى ذكر المشبه به وزجر
 اليه شئ من لوازمه وهو الجواهر وهى استعارة تخيلية او هو تشبيه
 بليغ اى هم كجواهر الفضل وحيث لا يقرأ بالرفع على انه نعت مقطوع
 للارجح والجواهر وان لم يكن مشتقا الا انه مؤول به لانه بمعنى النفيس ويصح
 ان يراد بالجواهر المقابل للعرض ومعنى كونهم جواهر الفضل ان الفضل
 قائم بهم قيام العرض بالجواهر فلا ينفك عنهم (قوله من هم) متعلق بقوله

من اشخاص المحدود ان
 كان المحدود نوعا او من
 اشخاص انواعه ان كل
 جنس واعلم انها باعتبار
 كونها هذا المحدود الاشخاص

جواهر الفضل من هم عقد
 المعارف انتظم (وبعد)
 فيقول الفقير الى مولاه
 احمد السجاعي لا يزال

مثلا عبارة عن الانسان الملعون بالاعراض وذلك بخلاف لما تقرر
عندهم من ان الشخص عبارة عن الماهية والشخص وهو امر وجودي
داخل في قوامها فالجواب ما اشار اليه السيد قدس سره من ان تلك
الاعراض ليست معتبرة في ماهية تلك الافراد بل في كونها اشخاصا
متعينة متمازا ببعضها عن بعض فتكون الانسانية تمام ماهية كل فرد
من تلك الافراد ثم لا يخفى عليك ان ملاحظة كون تلك الافراد هي
المحدودات بما يكون يقطع النظر عن الشخصيات فترجع للحقيقة الكلية
والكليات امور اعتبارية لا تدرج تحت مقولة لانها انما تصدق على
الموجودات الخارجية وانما الذي يصح اندر ارجح تحت المقولة هو الفرد
الخارجي ولا يكون كذلك الا اذا اعتبر معناه الشخص فهو اتيان في كان
الاولى حذف قوله وتعلم انها الخ كما يرشد الى ذلك عبارة المقاصد السابقة
الا ان يحاب بأن هذا الكلام مبني على وجود الكلي الطبيعي في

واصح ما قيل في الحكمة انها رضع الشئ في محله او الفهم في كتاب الله
ذكره العلامة في شرح الجامع الصغير وفسر الحكماء الحكمة بانها علم
باحث عن احوال اعيان الموجودات على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية
(قوله وعلى آله) قال الحلال الدواني آل الشخص من يؤل الى ذلك
الشخص اما بحسب النسب او بحسب النسبة اما الاول فهم الذين حرم
عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند بعض
الائمة وبنو هاشم فقط عند البعض واما الثاني فهم العلماء ان كانت
النسبة بحسب الكمال الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكام
المأثرون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي اعني علم الحقيقة وكما
حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني
تقليد الغير في العلوم والمعارف قاله صلى الله عليه وسلم من يؤل اليه اما
بحسب نسبته صلى الله عليه وسلم بحياته الجسدية فارلاده النسبة ومن

في سبيل الخيرات ساعى
هذا شرح لطيف

انتظم قدمه عليه لافادة انحصار اي لا يغيرهم والعقد الخيط الذي يتنظم
فيه اللات في المعارف جمع معرفة بمعنى معرفة اي الامور المعروفة
وانتظم اجتماع وفي عقد المعارف استعارة مكنية والانتظام ترشيح (قوله
في سبيل الخيرات) بلفظ المفرد وفي نسخة سبيل الخيرات بلفظ الجمع ودما

الخارج وفيه كلام يأتي قريبا (قوله من أي مقولة) أي داخلة تحت واحدة من تلك المقولات ومعنى دخولها تحتها صحة صدق تلك المقولة عليها فان زيدا وعمر امثلا يحمل عليهما الجوهر فدخلان تحت مقولته (قوله ولا تنظر الى غير ذلك) الاعتبار من الاعتبار (الاعتبار الاول بدل من اسم الإشارة او عطف بيان والثاني بيان للغير والمعنى لا تلاحظ احرا معتبرا من سائر الامور التي يمكن اعتبارها غير ذلك الاعتبار أي الامر المعتبر وهو كون ذلك الفرد عين المحدود وقد علمت ما فيه والذي يظهر لي في تقرير هذا المقام ان زيدا وعمر امثلا يعرض لهما اعتبارات عقلية فباستبار الحقيقة يدخلان تحت مقولة الجوهر وباعتبار كون احدهما ابالا آخر مثلا يدخلان تحت مقولة الاضافة وباعتبار كون احدهما

من أي مقولة من المقولات ولا تنظر الى غير ذلك الاعتبار من الاعتبار

لان تقديره
يشتمل على
لشبه

يحدوا حدوهم من اقرار به الصورية او بحسب نسبتته بحياته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراشدين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقتضين من مشكاة انواره سواء سبقوه زمانا او لحوقه ولاشك ان النسبة الثانية او كذا من الاولى والثانية من الثانية او كذا من الاولى منها واذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نورا على نور كالاتمة المشهورة من العترة الطاهرة رضوان الله عليهم اجمعين (قوله واعوذج) قال في المصباح الاعوذج بالهمزة ما يدل على صفة الشيء وهو معرب وفي لغة عوذج بفتح النون والذال المعجمة مفتوحة قال بعض الاثمة مثال الشيء الذي يعمل عليه وهو تعريب عوذج وقال الصواب عوذج لان المعرب لا تغير فيه بزيادة اه قال الشهاب الخفاجي وليس شيء الا

واعوذج شريف

بمعنى فان سبيل مفرد مضاف فيم (قوله واعوذج) هو بالهمزة ما يدل على صفة الشيء او هو مثال الشيء الذي يعمل عليه وكأشبه هذه الرسالة لتكون ما فيها بعضا من علم الحكمة يتوصل به لمعرفة غيره بالاعوذج أي الشيء الذي يجعل علامة على البقية استعارة مصرحة والقرينة حالية ووجه التشبيه الايصال في كل فكما ان الاعوذج يتوصل به لمعرفة ما يجعل اعوذج له كذلك هذه الرسالة يتوصل بها لمعرفة مائل غيرهما من فن الحكمة عندا على المعنى الاول للاعوذج واما على المعنى الثاني فلان مثال الشيء محال له في الجملة فكان المسائل التي اجتوت عنها هذه الرسالة

ضار بارا الاخر مضر وبأيدخلان تحت الفعل والانفـ عال فننظر لهما باعتبار الجملة فيكونان من مثولة الجود ثم نجد كل واحد منهما ما مينا لاخر باعتبار شكله ومشاركته في صفة النطق ودما هذا الاعتبار ميانان للفرس ثم نجد هناك قدرا مشتركا بينهما وبين الفرس وغيره من بقية الحيوانات وهو الجسم النامي الحاس فعلمنا ان فيه ما امر المختصا وهو الفصل وامر امثله كاهو الجنس وهذا هو حقيقة النوع الذي هو عبارة عن الجنس والفصل فعلمنا ان حقيقة الانسان الذي يريد حده حيوان ناطق وهذا معنى قولهم ان الكلمات تنزع من جزئياتها قال الفاضل السالكوتي لاشك ان الجزئي هو الموجود اصالته الامور والكيفية سواء كانت ذاتية او عرضية منتزعة منه على ما هو متحقق المتأخرين

لنظمي المقولات بعم

مفاده

تراحم عز بواحدية وقالوا هليج وادلبليج فهل عن المصنف (قوله والمراد بها) انما قال والمراد لان المقول يطلق على كل كاي محمول لكن متى قيل مقولة كذا او هذا الشيء من مقولة كذا انما يعنون احد الاحناس العالية المنحصرة في العشر احدى من قولهم الشيء متى اطلق ينصرف للفرد الكامل فحكمة تخصيصها بهذا الاسم عند الاطلاق انها لما كانت اجناسا عالية كانت اوسع مقولية وصداق من غيرها من حيث انها تصدق على مصادق عليه جميع الافراد المتدرجة تحتها كالجوهر مثلا فانه يصدق على الجوهر الفردي وعلى مطلق جسم وعلى الجسم النامي وعلى الحيوان بخلاف ما تحته فانه لا يصدق عليه ولا على ما فوقه بل كل

نحاكي وتشابه بقية المسائل الحكمية فثبت هذه الرسالة بانموذج الشيء الذي يعمل عليه اي المحاكاة والمماثل استعارة مصرحة ووجه التشبه المحاكاة والمماثلة في كل لا يقال يلزم عليه محاكاة الشيء لنفسه ومماثلته له لان ما في هذه الرسالة من فن الحكمة لا نقول لما كانت هذه الرسالة سهلة بالنسبة للبقية صرح جعلها مثالا لها باعتبار ان مثال الشيء يحصل اولاهم بطلب تحصيل الشيء الذي يجعل ذلك الشيء مثالا له (قوله لنظمي المقولات) فيه استعارة ممكنة حيث شبه المقولات اي المسائل المبحوث فيها عن المقولات باللولؤ بجامع النفاسة في كل يطوي ذكر المشبه به ورمى اليه شيء من لوازمه وهو النظم (قوله بعم مفاده) صفة لشرح اي يتم

(قوله)

ثم تطلب جمع محمولاتها

(قوله ثم تطلب) اي تنزع على نحو ما قررناه جميع محمولاتها اي جميع
الاجزاء التي انتزعت من تلك الاشخاص التي يصح ان تحمل عليها فتقول
مثلا زيد جسم تام جناس متحرل بالارادة باطني ثم لا ترجم ان المعرف
والمحدود في هذا المثال زيد فان الواحد بالاشخص لا يحسد قال في التلويح
الشخص لا يحسد لان معرفته لا يحصل لاشخصين مشخصاته بالاشارة او
نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو
انما يشتمل على مقررمان الشئ دون مشخصاته اد بل المعرف في الحقيقة
هو الانسان الذي تصورناه في هذا الجزئي اذ قد علمنا ان هذا الجزئي متى
جرد عن مشخصاته رجع للحقيقة الكلية وانما اعتبر في الجزء ان يكون
محمولا لانه ليس كل جزء جنسا ولا فصلا اذ العشرة مركبة من الاتحاد

جنس منها انما يصدق على ما تحته واما الجزئيات فقال السيد في حواشي
الشعبيه انه لا حمل فيها والحمل انما يكون في الكليات ونحو هذا زيد

ذلك الشرح ما يستفاد من النظم فالمقادير مفعول من افاد (قوله وبين
مراده) صفة ايضا لشرح وفيه مجاز حذف اي مراد مؤلفه (قوله
سالك سبيل الايجاز) حال من يتم او بين (قوله مع توضيح المراد)
فيه احتباس اذ رعايتهم من الايجاز الخفاء فاحترس عنه بقوله مع توضيح
المراد (قوله واستبعد) بينه وبين استعين بناس مضارع وهو الاتفاق
في جميع الحروف والاختلاف بحرفين متباعدين في المخرج كقول
الحريري بني وبين كني ليل داس وطريق طامس (قوله جمع مقولة)
اي ماهية مقولة او حقيقة مقولة او نحو ذلك فالتأنيث بهذا الاعتبار المقولة
صفة جرت على موصوف مؤنث محذوف اي ماهية ونحوها وانما انما جعل
التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية نظير ما قبل في لفظ مقدمة اذهذه
اي لفظ مقولة صار علما بانقلبه في اصطلاحهم على الجنس العالي (قوله
والمراد بها) اي بلفظ مقولة الخ يعني ان لفظ مقولة صادق على كل ماهية
تقال اي تحمل فان القول عندهم معناه الحمل اي الاخبار ولاشك ان كل
كشي يقال اي يحمل وانما الخلاف في الجزئي هل يحمل او لا فتح بعضهم
حمل الجزئي وقال ان قولك هذا زيد وان كان المحمول جزئيا هو كشي تأريلا
لانه يزول بحسب زيد والمسمى كل صدقه على زيد وغيره وقال بعضهم

وبين مراده مستقدا
ذلك من المواقف
وشروحه وغيرها من
الكب المقيرات الكا
سبيل الايجاز مع توضيح
المراد وبالله استعين
واستبعد من شياطين
الانس والجن في الدنيا
وبوم التناد في سمعته
الجواهر المنتظمات في
عقود المقولات في وقد
قلت بعد السهولة والجلالة
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله واجابته
المفضلة (ان المقولات)
جمع مقولة والمراد

والبيت من السقف والجدار مع ان شيا من تلك الاجزاء ليس بجنس ولا
فصل بل الجزء المحمول اما جنس او فصل قال في شرح المطالع ليس كل
ماحية مركبة يكون تركيبها من الجنس وبالفصل الجواز تركيبها من
الاجزاء الغير المحمولة ولا كل ماحية مركبة من الاجزاء المحمولة كذلك
بناء على الاحتمال المذكور اذ هو مراده بالاحتمال المذكور احتمال تركيب
الماحية من امرين متساويين (قوله المقومة لها) اي الداخلة في قوامها
مؤول بمعنى زيد فهو كاي تأويل لا ورده الدواني وحقق انه ان يحمل كالكليات

المقومة لها بذلك الاعتبار

في اصطلاح الحكماء
الاجناس العالية

بل يحمل الجزئي بدون تأويل ثم خص فنظ مقوله بالجنس العالي بحيث
مضى اطلاق انصرف اليه ونسكه ذلك ان كل كاي
المقولات اوسع دائرة في اجل لان الجنس العالي كالجوهر مثلا يصدق على
الجسم وعلى الجسم النامي وعلى الحيوان وعلى الانسان وعلى افراد الانسان
صدق الجنس على افرادها بمعنى تحته فيها وحده علمها واما كل واحد من
هذه الكليات التي اندرجت تحته فانما تصدق على ما تحته فالجسم مثلا
يصدق على الجسم النامي وعلى الحيوان فتقول مثلا الحيوان جسم من
فصل صدق الجنس على افرادها اي تحته فيقول لا يصدق الجسم في الجوهر
بهذا المعنى فلا يصح ان تقول الجوهر جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم
النامي حيوان لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان
انسان وهو ممنوع بخلاف كونه وهو صدق العام على الخاص كما يقال
الانسان حيوان ولما كانت هذه المقولات اوسع مقولة من غيرها وكان
المقول هو المحمول فيشمل اي محمول كان اشار الى ان المراد بها هنا الاجناس
العالية فاذا قبل مثلا زيد من اي مقولة معناه يندرج تحت اي جنس من
الاجناس العالية وجوابه من مقولة الجوهر واذ قبل مثلا البيضاء من
اي مقولة بمعنى يندرج تحت اي جنس من هذه الاجناس وجوابه انه من
مقولة كيف وهكذا (قوله في اصطلاح الحكماء) الاصطلاح الاتفاق
والمراد مصطلحهم اي الاتفاق التي اصطلاحوا على وضعها المعان متعارفة
بينهم والجار والمجرور خال من المبتدأ اي حاشا كون ذلك المراد جاريا على
ما اصطلاحوا عليه والحكماء جمع حكماء وهي النظم من الحكمة وهي علم
باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية
(قوله الاجناس العالية) الاجناس جمع جنس وهو كاي مقول على

التي

التي تحصلت بها الحقيقة الكيفية وهي الاجزاء الذاتية المنحصرة في الجنس
والفصل قال في شرح المطالع ان الفصل اذا اقترن بطبيعة الجنس افرزها
وعينها وقومها النوع بعد ذلك يلزمها ما يلزمها يعرضها ما يعرضها بالقوة
التي تدعى نفسا ناطقة لما اقرنت بالمادة فصارت الحيوان ناطقا استعداد

وقد بطننا الكلام على ذلك في الحراشي الكبرى (قوله للوجودات)
اي الممكنة قالوا الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يقتصر
في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب الالزامي والممكن ان يستغنى في
الوجود عن الموضوع فجوهر والافرض فالجوهر مقولة واحدة

للوجودات (لديهم) اي عند
الحكام

كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواهرها وهو ينقسم الى اربعة اقسام
جنس عال اي لاجنس فوقه وتحتة اجناس وذلك الجوهر وجنس سافل
اي لاجنس تحتة وتحتة انواع كالحيوان فان تحتة الانسان والفرس والحمار
مثلا وهذه انواع وليست اجناسا وجنس متوسط وذلك كطلق جسم وجسم
نام والمراد بكونه متوسطا ان فوقه جنس وتحتة جنس وهو متوسط بينهما
وجنس مفرد اي خارج عن سلك ترتيب الاجناس ويمثلون له بالتمثيل
بناء على ان الجوهر ليس جنسا وان افراد العقول العشرة المنسوبة
تحتة انواع فيكون جنسا مفردا اي لاجنس فوقه ولاجنس تحتة اما اذا
قلنا ان الجوهر جنس له فلا يكون جنسا مفردا بل سافلا ان كان ما تحتة
انواعا او يكون نوعا سافلا ان كان ما تحتة من افراد العقول اشخاصا وهذه
المقولات العشرة اجناس عالية للكنات لان الممكن الذي وجوده من
غيبه اما جوهر او عرض فالجوهر مقولة برأسها والعرض تسع مقولات
وهي الكم والكيف والمضاف الخ وقد نظمها بعضهم بقوله

عند المقولات في عشر ساقطها * في بيت شجرة تاني رتبة فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف مني * ابن ووضع له ان يتعمل فعلا
واشار بعضهم لامثلها بقوله

زيد الشرح الازرق ابن مائت * في بيته بالامس كن متكي

بينه عصن لواء قال سوي * فهذه عشر مقولات سوا

(قوله للوجودات) صفة ثانية ٣ المقولات اي الكائنة للوجودات
والمراد الموجودات الممكنة فلا يندرج شيء من واجبات الوجود تعالى

٣ (قوله صفة ثانية
للمقولات) كذا في النسخ
التي بأيدينا والصواب ان
يقول صفة ثانية للاجناس
اه

لتقبول العلم والكتابة والتعجب والضحك وغير ذلك ليس واحدا منها
يقترن بالحوانية اولا فيحصل للحيوان استعدادا لنطق بل هو السابق
وهي توابع فانه يحدث الاخرية وهي الغيرية اهـ باختصار والمراد
بالاخرية الاختلاف بالذات وبالغيرية الاختلاف بالاوزام وقال في
موضع آخر نقل الامام عن الشيخ الرئيس ان الفصل علة فاعلية لوجودها
اي الحصة مثلا من الحيوان في الانسان حصة وكذا في الفرس وغيره
فالوجود للحيوانية التي في الانسان هو الناطقية والحيوانية التي في الفرس
هو الصاعلية وتقرر بالدليل عليه ان احدهما من الجنس والفصل ان لم يكن
علة لاخر لا تستغني كل منهما عن الاخر فلا يتشتمل منهما حقيقة واحدة
كالجبر الموضوع بجانب الانسان وان كان علة فليست هي الجنس والا
لاستلزم الفصل فعين ان يكون الفصل علة وهو المطلوب قال الخزازي وما
نقله عن الشيخ غير مطابق فانه ما ذهب الى علية الفصل للحصة بل لطبيعة
الجنس على ما قلناه عنه في صدر المبحث حيث قال الفصل بنفسه من
سائر الامور التي معه لانه هو الذي يلحق او لا طبيعة الجنس بحصله
ويفرزه وانما انما تلحقها بعد ما تقيمها وافرزها وليس مراده ان الفصل
علة لوجود الجنس والا لكان اما علة له في الخارج فتقدم عليه بالوجود
وهو محال لاتحادهما في الجعل والوجود واما علة له في الذهن وهو ايضا

والعرض تحته سبع مقولات فتمت المقولات عشرة (قل له يخصص في العشر)
على راي المحققين منهم وهو المشهور وبعضهم جعلها خمسة فعدا الحركة
مقولة برأسها وبعضهم جعلها من مقولة ان يفعل ونسب بعضهم الى
ان مقولة ان يشي وان يفعل اعتبارا بانه لا تدرج الحركة فيهما وقيل
هما اثنان الجوهر والعرض وقيل اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة
وجعلوها اثناسبع البقية التي هي ماعد الكمية والكيفية وكل هذه اقوال

وتقدس تحت واحدة منها (قل له يخصص في العشر) وبعضهم جعلها مقولتين
الجوهر والعرض وبعضهم جعلها اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة
والنسبة ويندرج تحتها بقية الاعراض النسبية التي اوطاها الاضافة
وآخرها الانفعال والحصر في الشرة هو المشهور وقد قلت في منظومتي
ان المقولات لدى الجمهور * عشر حوت لسائر الامور

(يخصص في العشر وهي
عرض) بفتحين

محال والالم العقل الجنس بدون الفصل بل المراد ان الصورة الجنسية
مهمة في العقل تصلح ان تكون اشياء كثيرة وهي غير كل واحد منها
في الوجود غير متحصلة بنفسها لانها تبقى تمام ماهياتها المتحصلة اذا
انضاف اليها الصور الفصلية عينها وحصلتها اي جعلتها مطابقة للماهية
الكامنة فهي ترفع الابهام والتحصيل والعلية بهذا المعنى لا يمكن
انكارها (قوله من تلك المقولة) اي التي ظهر المحدث منها كذا قبل
وقد علمت فسادها فان المحدث هو الانسان اي الحقيقة الكلية وهي امر
اعتباري كما سمعت (قوله لقاعدة ان الجزء المحمول) اي ولا تكون
تلك المحمولات من غير تلك المقولة لقاعدة الخ (قوله يجب ان يكون من
مقولة الماهية) وذلك لان معنى كل الشئ على الشئ اتحاد معناه في

من تلك المقولة لقاعدة
ان الجزء المحمول يجب ان
يكون من مقولة الماهية

ضعيفة (قوله وانواعه تسعة) تلك الانواع هي الكم والكيف
والمضاف الخ ان قلت هذه هي الاجناس العالية فكيف تكون انواعا قلت
نوعيتها بالقياس الى اندراجها تحت مطابق العرض وهذا لا يتنافى جنسيتها في
نفسها فهي انواع اضافية لا حقيقية فان قلت حيث كان العرض جنسا لها
كان هو الجنس العالي فيكون هو المقولة ويزم انحصار المقولات في اثنين
قط كما قيل بذلك قلت انما يتم ذلك لو كان ذاتيا بخلاف العرض فان معناه
ما يعرض للوضع وعروض الشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا
يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من
الحصص كالماتى لخصصه العارض للحيوانات وقال الاصفا في

وانواعه تسعة (وخوهر)
وعمدتهم في حصر الاعراض
في تسعة

(قوله وانواعه) اي العرض تسعة ان قلت هي اجناس عالية فكيف
يجعل انواعا قلت كونها انواعا اضافية لا ذاتيا في جنسها اجناس عالية
فان قلت جعلها انواعا اضافية يقتضي ان الجنس وهو العرض داخل في
حقيقته فيكون هو الجنس العالي قلت العرض يكون بالنسبة اليها عرضا
عاما كالماتى بالنسبة للانسان وجعلها انواعا لاعتبار الحصص المتحققة
فيها من العرض نظير هذا ان الماتى يصدق على الانسان وعلى غيره وهو
عرض عام له وفي كل من الانسان والقرص مثلا حصصه اي قدر من المشي
فيصح ان يقال ان هذه انواع للماتى باعتبار تلك الحصص (قوله وعمدتهم)
اي الذي اعتدوا عليه وتمسكوا به الاستقراء هو تتبع الجزئيات لايات

الوجود وليس معناه ان وجودا واحدا قائم بالامتناع قيام العرض
 الواحد بمحلين بل معناه ان الوجود لا حدهما بالاضالة ولا آخر بالتبع
 بأن يكون متزعا منه ولو كان المحمول من مقولة الموضوع لزم اتحاد الشيء
 بمبانيه في الوجود وهو باطل فان قلت ما تصنع في قولنا زيد ذو بياض فان
 الحمل صحيح مع ان الموضوع من مقولة الجوهر والمحمول من مقولة
 الكيف قلت الحمل المعبر عنها هو حمل المواطأة والحمل المذكور ليس
 منه نعم يقال زيد ابيض والابيض هو نفس زيد قال في شرح المطالع فصل
 الانسان مثلا الناطق المحمول عليه بالمواطأة لا النطق الذي لا يحمل عليه
 الا بالاشتقاق فان الفصل من اقسام الكلى وصورته في جميعها ان يكون

في شرح الطوالح الحق ان العرض ليس بجنس لان عرضية هذه
 الاجناس مقتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا وانما لم تكن مقتقرة
 الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يقتقر الى البيان فان قلت اذا اتى
 كونه ذاتيا اتى كونه جنسا لان الجنس من الذاتيات وحيث يكون عرضا
 عاما صدقه عليها كصدق الماشي على افرادة فلا يقال في ذلك الافراد انها
 انواع للماشي فالفرس والجار والانسان مثلا يصدق عليها الماشي صدق
 العرض العام على معروضه ومعنا ان هذه الافراد انواع مندرجة
 تحت الحيوان لا تحت الماشي فان النوع انما يندرج تحت الجنس كما هو
 معتز في المنطق والحاصل ان مقتضى كون المقولات تتبع انواعا للعرض
 ان يكون جنسا انما فيكون هو الجنس العالي ومقتضى ما في المقاصد انه
 عرض عام وحيث لا يكون انواعا في الكلا من تدافع قلت يمكن التوفيق
 بين الالامتين بان المصنف جعلها انواعا باعتبار ما فيها من الخصص التي
 للعرض في الحقيقة النوع هو الخصص المتحققة فيها وهذا لا ينافي ان
 يكون مفهوم العرض ليس ذاتيا بل عرض كما يؤخذ ذلك من قول المقاصد
 وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الخصص وتوضيح هذا ان الماشي مثلا
 صدقه على الماشي المتحقق في الفرس والمتحقق في الجار والمتحقق في
 الانسان صدق الجنس على افرادة فتكون هذه الخصص انواعا له واما
 صدقه على ذات الافراد باعتبار تحقق هذه الخصص فيها صدق العرض

الحكم الكلي ثم ان تتبع جميع الجزئيات كن تاما وان لم تتبع كلها كن

مقولا على جزئياته و يعطى اسمها وحده والنطق لا يعطى شيئا من
الجزئيات حده ولا اسمها وكذلك البراقى فان الخاصة للانسان ليس هو
الضعف ولا العرض العام المشى بل الضاحك والماسى وحيث يظن شيئا
للخمس ما ليس بمحمول فيه ومجاز (قوله وجبت) اي جبت باعتبار هذه
الاعتبارات يحصل تمام المحمولات اي جبتها (قوله وهو الجنس والفصل)
الاول للاول والثاني للثاني فالجمع هنا متعمل في اثنين مع ان اقل ما
صدق ثلاثه ويحاط بان الجنس يصدق بالتقريب وهو تمام المشترك بين
الماهية وجميع مشاركها في ذلك الجنس وبالعبد وهو ما ليس تمام
المشترك بل بعضه كالجناس والفصل ايضا يصدق بالتقريب وهو المميز
للماهية عن مشاركها في جنسها التقريب كالناطق وبالعبد وهو المميز
عن المشارك في الجنس البعد كالجناس وما ينبغي ان يبينه عليه ان هذا
البيان السابق لا يجري في الماهية البسيطة ولا الشخص لانهم لا يوجدان
وقد سبق توجيه ذلك وبقي الاشكال بعدم جريانه في الكلى المنحصري
فردوا الكليات التي لا افراد لها كالمجاهيات المعدومة والكليات
الفرضية كالايمان والآلهة وانه اذا تركبت ماهية من امرين

وجبت يحصل تمام
المحمولات المشتركة والمختصة
وهو الجنس والفصل

العام على معروضة فتدبر (قوله الاستقراء الناقص) قال السيد في
شرح المواقف وهو لا يفيد الاطناض معناه لا يخفى ان المفهومات
الاعتبارية كالوجوب والامكان والوجود والشبهة وكذلك الامور

الاستقراء الناقص لما يأتي
ووجه ضبطه ان العرض
اما ان يقبل القسمة

ناقصا وما هنا من قبيل الثاني والاستقراء الناقص يفيد طائفا من (قوله
لما يأتي) هذه اللفظة زائدة من عند نفسه على عبارة المواقف التي لخص
منها ما هنا وأشار بها لقوله بعد لجواز جنس الخ وكان الاولى ان يقول
وعمدتهم في حصر الاعراض في نعمة الاستقراء الناقص وهو انما يفيد
طائفا معقارا لا يفيد يقينا لما يأتي الخ او يقول فيما يأتي ولم يثبت الحصر يقينا
لجواز الخ فلا بد من زيادة اما هنا واما هناك حتى يستقيم الكلام (قوله
روجه ضبطه) اي الحصر ثم ان هذا الحصر استقرائي كقول الغالب
فيه ان لا يرددين التقي والاثبات فها هنا على خلاف الغالب واما الذي
يردد بين التقي والاثبات فهو الحصر العقلي (قوله اما ان يقبل القسمة)
اي ذرا ان يقبل القسمة اي صاحب قول القسمة والمراد بها هنا القسمة

متساويين لا يقال لاحد الجزأين جنس والاخر فصل مع ان هذه كلها
ماهيات كلية مركبة تجزؤ وجوابه اما عن الاخير فتسدرهن على بطلانه
بانه لو تركبت ماهية من امرين متساويين فاما ان لا يحتاج احدهما
للاخر وهو محال ضرورة احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى
البعض او يحتاج فان احتاج كل منهما الى الاخر يلزم الدور والا يلزم
الترجيح بالامر جح لانهما اذا تباين متساويان فاحتياج احدهما الى
الاخر ليس اولى من احتياج الاخر اليه واما ما قبله فانها وان بحث عنها
في المنطق واثبت لها فيه احوال الا انها ليست مقصودة بالذات قال السيد
قدس سره المقصود الاصل معرفة احوال الموجودات اذ لا كمال يعتمد به
في معرفة احوال المعدومات الا ان قواعد الفن شاملة لجميع المفاهيم
موجودة كانت او معدومة ممكنة كانت او مستعنة والمقصود الاصل من

العدمية كالمى والجهل ليست مندرجة تحتها وكذلك مفهوم المشتقات نحو
الابيض والاسود خارجة عنها لانها الجنس للماهيات الواحدة نوعية مثل
البواد والياض والان والفرس وكون الشيء ذا يياض لا يتحصل به
ماهية وحده فالمشتقات كلها خارجة عن المقولات نعم مبادئها تدرج

الوهمية وهي فرض شئ غير شئ فانها التي يقبلها الكم لا القسمة الفعلية
التي هي الانفصال وفسرت باحداث هيولتين في الجسم فان القابل لها هو
الهيولى عندهم ويقبلها الجسم لكن بواسطة الهيولى (قوله لذاته) متعلق
يقبل فخرج به ما يقبلها السكن لذاته بل بواسطة السكم القائم به كالجسم
فانه يقبل القسمة الوهمية بسبب عروض السكم المتحصل له (قوله الاول)
وهو ما يقبل القسمة لذاته وقوله والثاني اى مصدر وقوله اول (قوله
معقولا بالنسبة الى الغير) اى يحتاج العقل في تعقله الى تعقل امر اخر وهو
النسب السبعة اعني الاضافة والابن والبنى الخ فان كل واحد منها يتوقف
تعقله على تعقل شيئين ولذا سميت نسب الان النسبة لا تعقل الابن اثنين مثلا
الاضافة كالأبوة والبنوة يتوقف تعقل الابوة على تعقل البنوة وبالعكس
والبنى وهو حصول الشئ في الزمان نسبة بينه وبين الزمان فيتوقف تعقل
ذلك الحصول على شيئين هما ذلك الشئ والزمان وهكذا الباقي (قوله
الثاني) وهو الذي لا يتوقف تعقله على تعقل الغير (قوله ولا يرد على الحصر

لذاته ام لا الاول الكم
والثاني اما ان يكون
مفهوما معقولا بالنسبة
الى الغير او لا الثاني الكيف
والاول النسبة واقسامها
السبعة الباقية وهي
الابن والبنى الى آخرها
ولا يرد على الحصر

مثلا اردنا تحديد الانسان
النوع

الفن ان يتعمل في معرفة احوال الموجودات وقد يتعمل في معرفة المفهومات الاعتبارية وبيان احوالها فان هذه المعرفة يحتاج اليها في معرفة احوال الموجودات الحقيقية ولذلك قيل لولا الاعتبار لبطلت الحكمة (قوله مثلا اذا اردنا تحديد الانسان الخ) توضيح للسابق بمثال لائق فان ثلث المثال جزئي يذكركر لا يوضح انشاءه ولم يتقدم حنا سوى بيان الاسعاف في التحديدات يذكركر صورة من صور بل هو عند التحقيق مثال ايضا الا ان يجاب بأن السابق يتضمن قاعدة هي ان كل

تحت مقولة الفعل وقس على ذلك (قوله الوحدة) فسرت بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة قال السيد ولا يذهب عليه ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كالان وقرس وجار وجراد داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاول ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم اه قال ملا زاده ثم الواحد اما ان يكون واحدا بالجنس كالانسان والفرس والذين اعتبروا واحدا بسبب اندراجهم في جنس واحد وهو الحيوان او بالنوع كزيد وعمر وقامما اعتبروا واحدا بالاندراج في نوع واحد وهو الانسان او بالمحمول كالقطن والثلج المعبرين واحدا لكونهما موضوعين بمحمول واحد وهو الابيض او بالموضوع كالكتاب والمصاحف المحمولين على موضوع واحد وهو الانسان او بالمعقد وهو ما ليس بمعقدود مجتمع من اقسام متفصل بعضها عن بعض كزيد او بالاتصال وهو المنة قسم بالقوة لا بالفعل الى اجزاء متشابهة كالماء فان الماء من شأنه ان ينقسم الى اجزاء كل واحد منها ماء ايضا او بالتركيب وهو المنقسم بانقسم الى اجزاء مركبت منها ماهية كاليت المركب من العلو والجران والفعل واما ان يكون واحد احقيقا وهو الذي لا انقسام فيه اصلا كالواجب لذاته وكالعقل الواحد والنقطة والوحدة واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد باحد هذه المعاني مثلا الكثير بالجنس هو الاشياء المتعددة التي لا تندرج تحت جنس واحد والكثير بالموضوع الاشياء الغير المحمولة على موضوع واحد

الوحدة

(الوحدة الخ) حاصل الايراد ان يقال ان الوحدة والنقطة غير داخلين في شيء من المقولات العشر فلا يتم الحصر والنقطة عرفت بانها شيء ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا والوحدة عرفت بكون الشيء لا ينقسم وضدها

ما يفيد الاطلاع على الذاتيات مستغف في التحديد وقوله النوع الوصف
ليسان الواقع لا لاجترار عن شيء (قوله تأخذ من اشخاصه روميا)
قصته ان افراد المأخوذة اصناف النوع وهو مخالف لما سبق كما فيها
عليه هناك وقد يقال ان المراد شخص رومي اذا الصنف هو روم وهند
وترك والباء للفرق بين اسم الجنس ومفردة او للتسبب على ما حقه
بعض شيوخنا نسبة للجيل المعهود من الروم والزنج الخ فلو قال تأخذ من
افرادهم زيد او عمرا الخ لكان اولى اذ ربما يتوهم اننا تأخذ اشخاصا من

والكثير بالعدد ما يكون معدودا مجتمعا من الاحاد المنفصلة وعلى هذا
القياس (قوله والنقطة) عرقوها بانها شيء ذو وضع لا يقبل القسمة
اصلا لا في الاول لا في الاخر ولا في وسطها ومعنى كون الشيء ذا وضع هو ان يقبل
الاشارة الحسية وهي امتداد موضوع مأخذ من المشرقة الى المشار اليه
فان كان المشار اليه نقطة كان ذلك الامتداد خطا او خطا فسطحا او سطحيا
فجسم تعليمي منطبق عليه او جسم تعليمي محيط به وللمحقق الرازي
ههنا كلام حسن وفي حواشي القاضى مبروفى حاشية التجر يد السيد انك
اذا فقتت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة
اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موضوع
أخذ من المشرقة الى المشار اليه (قوله اذ لا وجود له ما خارجا) ان سلم

الذكر (قوله اذ لا وجود له ما خارجا) جواب عن الايراد المذكور
حاصله انهما انما يردان لو كانا موجودين على تقدير ان يكونا عرضين
كما قال المورد ونحن نمنع انهما عرضان اذ لا وجود لهما خارجا وفي كلامه
اشارة لقياس افتراني من الشكل الثاني حاصله ان يقال العرض موجود
في الخارج فلا شيء من النقطة والوحدة بموجود في الخارج فلا شيء من
العرض بنقطة او وحدة وينعكس لقولنا لا شيء من النقطة والوحدة
بعرض (قوله وان سلمنا) جواب ثان عن الايراد المذكور الاول بالمنع
والثاني بالتسليم يعني نمنع او لا كونهما موجودين سلمنا وجودهما فلا
يردان ايضا لاننا ندع انحصار الاعراض في التسع بمعنى ان كل عرض
مندرج تحتها فانما لو ادعينا ذلك ورد علينا النقطة والوحدة على تسليم
وجودهما لكننا لا ندعي ذلك بل ادعينا ان الاجناس انما هي للعرض

فأخذ من اشخاصه
روميا وتركيا وهنديا

والنقطة لانها غير
عرضين اذ لا وجود لهما
خارجا وان سلمنا وجودهما
فلا يحصر الاعراض في
التسع

هذه الافراد بمنزلة كونهم روميا و هنديا الخ ولا مدخل لهذا الاعتبار في المأخوذ الا ان يقال ان فيما ذكر ترتيبها على زيادة اعتبار في الافراد الشخصية فبجدها مشاركا لكثير من الافراد مع عدم خروجها بذلك

هذا في الوحدة فلا يلزم في التيقظ كيف وهي ذات وضع على ان المكتبي برهن على وجود الوحدة في حكمه العين بانها لو لم تكن وجودية لكانت عبارة عن سلب الكثرة والكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدمية لعدم وجودها عدم وجودها والمقدر خلافه وان كانت وجودية لزم تقومها بالامور العدمية وهي الواحدات ضرورة ان يوم الكثرة بالوحدات وفي المواقف الوحدة والكثرة قال بوجودها الحكماء

ونقاء المتكاملون (قوله على معنى) اي بل ذلك الحصر واقع وجار على معنى معني الخ قال السيد في حاشية شرح التجر يد الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية للاعراض في التبعة او الثلاثة و جاز انحصار الاجناس العالية في احدها مع وجود اعراض كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس (قوله واعلم انه لم يثبت الخ) خاضعه انما منع كون هذه اجناسا فضلا عن

منحصرة في التسع (قوله بل حصرنا فيها المقولات) اي حصرنا المقولات في التسع على معنى ان هذا الحصر مبني على ان كل ماهو جنس عال للاعراض فهو منحصري التسع (قوله واعلم) شروع في اعتراضين واردين على الحصر ايضا فان دعوى انحصار المقولات في العشر تضمنت امرين الاول ان هذه العشر اجناس عالية الثاني انه ليس ثم جنس عال غيرها وكلا الامرين غير تام اما الاول فقد اشار لنعته بقوله لم يثبت كون الخ اي لا نسلم ان كل واحد من هذه المقولات جنس فضلا عن ان يكون عاليا لان جنسيتها لما تحتها مبني على ان تلك الافراد المندرجة تحتها مختلفة الحقيقة وانها ذاتيات لها فيكون صدقها عليها صدق الحيوان على الانسان والفرس مثلا و جاز ان تكون هذه الافراد مع كونها مختلفة بالحقيقة غير مندرجة تحتها اندراج النوع تحت الجنس لجواز ان تكون هذه المقولات التسع من قبيل العرض العام فيكون صدقها على تلك الافراد المختلفة بالحقيقة صدق العرض العام على معروضه كصدق الماشي على

على معنى ان كل ماهو
عرض فهو مندرج
تحتها غير خارج عنها بل
حصرنا فيها المقولات على
معنى ان كل ماهو جنس
عال للاعراض فهو واحد
هذه التسع (واعلم) انه لم
يثبت كون كل واحد من
التسعة جنسا لما تحتها
لجواز ان يكون ما تحتها
امورا مختلفة بالحقيقة
وهو عرض لها فيكون حينئذ
عرضا عاما لاجناس

الاعتبار عن الشخص فالاشتراك بين تلك الافراد في ذلك الوصف اعني الرومية مثلا ليس كاشتراكها في الحيوانية ففي ذلك زيادة اعتبار لذوي

كونها عالية وتقدر بر المتع شككنا لاننا لم ان هذه اجناس عالية وسند ذلك المنع انه لم لا يجوز ان يكون ما تحتها من الافراد امور مختلفة بالحقيقة ويكون صدق هذه عليها صدق العرض العام على معروضه فان المائتي يصدق على الفرس والانسان وغيرهما وليس جنسا لها بل عرض عام سلبا انها اجناس فلاننا لم انها عالية لم لا يجوز ان يكون اثنان منها كالكم والكيف مثلا او اكثر كما والاضافة مندرجة تحت جنس آخر فتكون تلك المندرجات اجناسا متوسطة على تقدير ان يكون افرادها المندرجة تحتها كافراد الكم والكيف اجناسا بحيث يكون كل من الكم والكيف والاضافة مثلا جنسا متوسطا لان فوقه جنس وتحت جنس او يكون اجناسا ساقلة على تقدير ان الافراد التي اندرجت تحتها وهي افراد الكم والكيف انواعا اشار الى المنع الاول بقوله واعلم انه لم يثبت الخ وللثاني بقوله وان يكون اثنان الخ وهذا ان المنعان مورد هما ما جعلها اجناسا عالية الذي هو احد مبادئ الحصر كما يدل عليه كلام السيد الذي سيذكر بعد واما قوله ولم يثبت الحصر الخ فهذا ابطال لاصل الحصر وانه لم يثبت كيف والعقل يجوز جنسا عاليا للاعراض مغاير للنبذة الا ان هذا المنع غير موجه على قانون النظر فانهم ذكروا ان الحصر الاستقرائي انما يبطل بوجود قسم لم يتناوله الحصر والذي يكفي فيه تجويز القسم هو الحصر

الانسان والفرس ونحوهما (قوله وعلى تقدير جنسيتها) اي ايراد اثنان اي منع او لا كونها اجناسا لماسبق سامنا انها اجناس فلاننا لم انها اجناس عالية لجواز ان تكون الافراد المندرجة تحتها انواعا حقيقية وليست اجناسا فتكون حينئذ جنسا منفردا على تقدير انه لا جنس فوقها فانه حينئذ يكون ما تحتها انواعا ولا جنس فوقها وهذا هو الجنس المفرد او يندرج اثنان من تلك المقولات التسع تحت جنس آخر فيكون ذلك المندرج جنسا متوسطا ان قدرنا ان الذي اندرج تحتها اجناس ايضا او يكون جنسا ساقلا ان قدرنا ان المندرج تحتها انواع (قوله ولم يثبت الحصر) اشارة الى التدرج في الامر الثاني وهو انه ليس ثم جنس عال آخر مع انه لا مانع من ان يوجد جنس عال

وعلى تقدير جنسيتها لم يثبت كونها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فتكون جنسا منفردا لا عاليا وان يكون اثنان منها او اكثر داخل تحت جنس آخر فيكون جنسا متوسطا ان كان ما تحتها اجناسا او ساقلا ان كان ما تحتها انواعا ولم يثبت الحصر لجواز جنس عال للاعراض مغاير للنبذة المذكورة ذكر ذلك في المواقف وشرحه

الاستبصار (قوله وتعلم انها باعتبار كونها انسانا) فيه ما تقدم سؤالا
وجوابا (قوله فان الشيء قد يكون الخ) تامل لما فهمه قوله ولا تنتظر
الى غير ذلك لا اعتبار من تعدد الاعتبارات وهذا هو المثلثة الثانية (قوله
اخذا ناماشيا) فيه ان ما ذكر من قبيل اعرض العام وقد قال فيما سبق
او من اشخاص اتواعة والنوع المندرج تحت الحيوان انسان وفرس الى
العقل ووجهه واذك بان ناقض التعريف والتقسيم مستدل وموجبهما
مانع فان اجيب بان هذا الحصر لكونه ذكر في صورة الحصر العقلي
المردد بين النفي والاثبات اشبه الحصر الاستقرائي قلنا لا يخرج بذلك
عن كونه حصرا استقرائيا في الواقع وان اجيب ايضا بان المراد بالجواز
الامكان الوقوعي قلنا لم يتحقق الا ان يقال لا يلزم من عدم العلم العلم
بالعدم لجواز وقوعه ولم يطلع عليه واعلم ان المصنف رحمه الله تعالى احل
بتلخيص عبارة الموائف وشرحها انا نقل كلامهم اثنى عشر اية وجه التحليل
قال السيد في صدر المبحث ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه
وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ثم قال بعد وقفة واعلم ان
دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة تشمل على مقامين
احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس
عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يقين وذلك انه لم يثبت كون كل
واحد من التسعة جنسا الخ ما ذكره المصنف ثم قال بعد قراءته منه فظهر
منه انه لم يثبت المقام الاول ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو
المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة
المذكورة اهـ ولم يقع في كلام السيد انظر لما يأتي وهي من عند المصنف
ثم لا جائز ان يكون اشار بها لقوله واعلم انه لم يثبت الاول لما علمت انه تعرض
لابطال جنسيتها فتعين ان يكون راجعا لقوله ولم يثبت الحصر الخ باروات

غير التسعة للاعراض فلا يتم الانحصار في التسعة حيث (قوله ثم ان ما يأتي)
اي من التعاريف الجوهر والكم والبقية (قوله ليس تحديدا) اي
تعريفا بالحد وهو ما كان بالذاتيات (قوله لانها باط) علة لكون
التعاريف المذكورة ليست حدودا او الباط جمع ببط يطابق على
ثلاثة معان الاول ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع بحسب الجنس

وتعلم انها باعتبار كونها من اشخاص
انسانا من مقولة الجوهر
ولا تنتظر الى غير ذلك
الاعتبار لانه المطلوب
فان الشيء قد يكون من
مقامين او اكثر باعتبار
اكثر مركزه باعتبار
الانسانية من مقولة
الجوهر وباعتبار القوة
من مقولة الاضافة ثم تعلم
ان المقومات لتلك
الاشخاص باعتبار كونها
انسانا المحمولة عليها التي
من تلك المقولة جسم حاس
متحرك بالارادة ناطق
وغير الناطق متحرك فهو
الجنس والمناطق مختص
فهو الفصل واذا اردنا
تحديد الحيوان الجنس
اخذا ناماشيا واطار ارضا حقا
فنعلم انها

ثم ان ما يأتي ليس تحديدا
هذه المقولات العشرة
لانها باط

غير ذلك فتخالف الكلامان وقد يجب ان المعنى اخذنا الانواع الصادقة
عليها تلك الاعراض بأن نأخذ الحيوان الناطق الذي هو الانسان باعتبار
صدق المسمى عليه وهكذا وانما لم نأخذ النوع وحده بل باعتبار هذا
العارض لان الحقيقة النوعية غير موجودة في الخارج ومعلوم ان الغرض
من اخذ الانواع التوصل لمعرفة اجزاء ذلك المحدود الذي هو الحيوان
وجعله من مقولة الجوهر ولا يتأتى لنا ذلك الا بملاحظة جملة من انواع
تدرج تحت ذلك الجنس فاحتجنا لتقييد كل ماهية بعرض عام هو بالنسبة
لجنسها خاصة ولها عرض عام لتسكين تلك الانواع موجودة متميزة في
الخارج فتعتبرها بالاعتبار السابق من اشخاص النوع وهذا البيان
انما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج والمسئلة خلافية
ولما لم نجد للتأخرين كلاما شافيا في هذه المسئلة اجبت ذكرها موضحة
هنا وان طال بها الكلام لانها مما اضطرب فيه الافهام فأقول وبالله
التوفيق اذا قلنا مثلا الحيوان كلى فهناك ثلاثة امور الحيوان من حيث
هو هو ومفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان
الكلى وهو المجمع موع المركب منهما اى من الحيوان والكلى والتغاير
بين هذه المفهومات ظاهر فالاول يسمى كليا طبيعيا لانه طبيعة من
الطبائع وحقيقته من الحقائق اولانه موجود في الطبيعة اى في الخارج

خير بأنه ابطال لاصل الحصر والمتبادر من قوله لما يأتى انه مفيد لجعل
الحصر مستنده الاستقراء الناقص فيصير المعنى وعمدتهم في حصر
الاعراض في تسعة الاستقراء الناقص من انه لم يثبت الحصر فهذا ناقص
وكانه قال ثبت الحصر بالاستقراء الناقص ولم يثبت الحصر فهذه الزيادة
اختلف بها الكلام وانحل النظام نعم لو قال هكذا وعمدتهم في حصر الاعراض
في تسعة الاستقراء الناقص وهذا الحصر لا يتم لما يأتى لاستقام الكلام

فيشمل العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم الثاني ما يكون كل
جزء مقدارى منه بحسب الحقيقة مساويا لكلمة في الاسم والحد في تدرج
فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هي
العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها الثالث ما يكون كل جزء
مقدارى منه بحسب الحسن مساويا لكلمة في الاسم والحد في تدرج فيه

والثاني كذا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه والثالث كذا عقليا
 لعدم تحققه الا في العقل اما الكليان الاخيران فمن الاعتباريات واما
 الاول فقد اختلف فيه فذهب طائفة من الحكماء الى انه موجود في الخارج
 واستدلوا على ذلك بأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج
 وجزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزءه اما الحيوان من حيث
 هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول يكون الحيوان من حيث هو
 موجودا وان كان الثاني يعود الـ كلام في الحيوان الذي هو جزءه ولا
 يتسلسل لامتناع تركيب الحيوان الخارجي من امور غير متناهية بل ينتهي
 الى الحيوان من حيث هو وعلى تقدير التسلسل فالمطالوب حاصل لان
 الحيوان جزء الحيوان الذي مع القيود الغير المتناهية ويمتنع ان يكون
 معه شيء آخر من القيود والا لكان ذلك القيد اخلاقا او خارجا عنها فان
 الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وهو الكلبي الطبيعي قال
 الرازي ونحن نقول ان اردتم انه جزء في العقل فلان لم ان الاجزاء

وتم المرام (قوله والتحديد لا يكون الا للركبات) قال شارح الطوابع
 البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدد انا ما ولا ناقصا لان كلام من
 الحدد التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا هو جزء
 لغيره فلا يحدد ولا يحدد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحدد لانه لا جزء
 له ولا يحدد لغيره لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ولا يتركب عنه
 غيره لانه جنس للجواهر فلا يحدد ويحدد لغيره والمركب الذي لا يتركب
 عنه غيره يحدد لان له جزءا ولا يحدد لغيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره
 كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة
 كونه نوعا سافلا فيحدد ولا يحدد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحدد لان
 له جزءا ولا يحدد لغيره ضرورة كونه جزءا للحيوان فانه مركب من الجسم
 النامي الحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحدد الحيوان ويحدد به
 فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
 تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشغل البسيط والمركب

العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك قاله القاضي مير (قوله لا يكون
 الا للركبات) اي من جنس وفصل وهذه المقولات اجناس عالية فلا جنس

والتحديد لا يكون الا
 للركبات ولا يصح ايضا ان
 يرسم رسما تاما لان الرسم
 التام لا يمكن بدون احد
 الجنس فيه والاجناس
 العالية لا جنس لها لكن
 يصح ان يرسم رسما ناقصا
 كقولهم في تعريف
 الجوهر

العقلية يجب ان تكون موجودة في الخارج سلمناه لكن منقوض
بالصفات العدمية فان الهمي مثلا جزء هذا الاعنى الموجود في الخارج
مع انه ليس بموجود سلمناه لكن نختار ان الحيوان الذي هو جزءه
الحيوان مع قيد وشع لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان جزءه الحيوان مع
قيد آخر وشع ممنوع بل الحيوان مع ذلك القيد بعينه على انه لو ثبت كون
الحيوان جزءا من هذا الحيوان لكفى في اثبات هذا المطلوب لان الكل
ليس الا الحيوان وباقي المقدمات مستدركة والذي يخطر بالبال ان
الكل الطبعي لا وجود له في الخارج وانما الموجود في الخارج هو
الاشخاص ثم برهن على هذه الدعوى بوجهين ذكرهما الى ان قال فان
قلت كون الحيوان مثلا موجودا ضروري لا يمكن انكاره قلت

وكل ماله خاصة لازمة بينه غير بديهي التصور يرسم ذلك الشيء بها (قوله لا
في موضوع) الموضوع محل يقوم الحال فالمحل اعم من الموضوع كما ان الحال
اعم من العرض فقواهم لا في موضوع صادق بان لا يوجد في محل اصلا وذلك
كالمحلول فانها جوهر ولم توجد في محل لانها نفس المحل او وجدت في محل لكن
ذلك المحل ليس بموضوع كما في الصورة الجسمية والنوعية فان كلا منهما
جوهر حال في محل وهو الهيولى لكن ذلك المحل ليس بموضوع اي مقوم
لما حل فيه بل الامر بالعكس في حلول الصورة بالهيولى لتقوم الهيولى بها
وحيث عرف الجوهر بهذا التعريف علم تعرف مقابله وهو العرض
بانه ما عساه اذا وجدت كانت في موضوع فخرجت الصورة لوجودها

انه موجود لا في موضوع

فوقها (قوله انه موجود لا في موضوع) هذا تعريف الحكماء واما
المحكمون فعرفوه بانه المنعيز بالذات وعرفه جماعة من المعتزلة بانه
القائم بنفسه وآخرون منهم بانه الغني عن المحل ونقض كل من التعريفين
بصدقه على الواجب والموضوع هو المحل الذي يقوم ما حل فيه اي بحقيقته
ويكون وجود ذلك الخال بوجود ذلك المحل كالجسم مثلا فانه باعتبار حلول
العرض به يقال له موضوع لان حقيقة العرض وذاته تتحقق بذلك القيام
اذا العرض في نفسه بطبع النظر عن محله لا وجود له وانما وجوده بوجود
محله وهو المعنى بالموضوع فالمحل اعم من الموضوع لانه الذي يحل فيه
الشيء سواء كان مقوما له ام لا واما الموضوع فتعدا اعتبر فيه قيد زائد وهو

الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود
واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة فهو ممنوع فضلا عن كونه ضروريا
فان قلت اذا لم يكن في الوجود الا الاشخاص فمن اين تحققت الكليات
قلت العقل ينتزع من الاشخاص صوراً كلية مختلفة تارة من ذواتها
واخرى من الاعراض المكثفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى فليس لها وجود الا في العقل اه وقال الدواني في حاشية
التهديب مدحج المحققين من الحكماء ان الكلي الطبيعي اعني الماهية
المعروضة للكلي من حيث شيء لا بشرط عروض الكلية موجود
في الخارج تعني بوجود الاشخاص لا بوجود مغاير لها قال الشيخ في اول
النظ الرابع من الاشارات انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا
ينحصر بمكان او بوضع بذاته او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له
من الوجود وانت يتأتى لك ان تأمل نفس المحسوس قد علم منه بطلان قول
هؤلاء ثم ذكر مقدمات اثبت بها دعواه قال الدواني بعد نقلها وقد صرح
بمثله غيره ايضا من القدماء لا يقال هذا يرجع الى وجود الشخص كما اشار
اليه المصنف ولا نزاع فيه ويعني بالذي اشار اليه المصنف قول السعد
والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه لا بانقول بل هذا النظر كما
صرح به الشيخ آتفا يعطى وجود امر آخر بوجود الشخص فالوجود

في محل وهو المادة لكن المحل الذي هو المادة غير مقوم لمحل فيه وهو
الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم فالصورة جوهر مع
كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصديق المحل على الموضوع ايضا
والحال اعم من الصورة لصديق الحال على العرض ايضا والمادة
والموضوع متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم

كونه مقوما لمحل به فقولهم في التعريف لافي موضوع صادق بان
لا يوجد في محل أصلا وذلك كالمبولى عندهم فانها جوهر وليست جائلة بمحل
لانها هي نفس المحل او وجدت في محل لكنه ليس بموضوع كما في الصورة
الجسمية فانها حالة في المبولى وليست الهبولى بالنسبة اليها موضوعا لانها
ليست مقومة للصورة بل الامر بالعكس وهو ان الصورة مقومة للهيبولى

واحد والموجود اثنان اذ قال ميرابو الفتح منشأ السؤال انه يحتمل ان يكون مراد الشيخ بوجود الانسان وجود شخصه مجازا كما اشار اليه المصنف بقوله بمعنى وجود شخصه وحاصل الجواب ان كلام الشيخ صريح في رد ادعاء الناس من ان كل موجود محسوس ولاشك ان توهم الناس انما هو في الموجود الحقيقي درن المجازي فلا بد ان يكون مقصود الشيخ وجود الانسان حقيقة لكنه مطالب بالبيان لاننا ممن آمن بما بين دفتي الشفاء والاشارات واما قوله فالوجود واحد والموجود اثنان فهو مع كونه مما لا يدل عليه كلام الشيخ محل نظر لانه ان كان كل واحد منهما موجودا بذلك الوجود يلزم قيام معنى واحد بمحال مختلفة وان كان الموجود مجموعهما فقط يلزم وجود الكل بدون اجزائه وكلا

وكذا اعرض والصورة متباينان تحت الحال كذلك (قوله قال في شرح الطوالع الخ) هكذا نقل المصنف عبارة شرح الطوالع ونقل عنه في بيانها ما صورته هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر الخ اي دل هو جنس لكل ما اي حقيقة يصدق عليها تعريف الجوهر و اراد بذلك الحقائق المحصورة في النوعية من الموجودات الجوهرية كالانسان والفرس والجناس تلك الحقائق المدرجة تحت الجوهر كالحيوان والجسم النامي والجسم لانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس باقيا الى الفصل الذي يحصل نوعا يكون عرضا عما لا يكون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع

فهو خاصة من خواصه
قال في شرح الطوالع
واعلم ان الخلاف لم يقع في
ان الجوهر هل هو جنس
للجواهر التي هي انواع
ام لا فان ذلك مما لا يشبه

(قوله فهو خاصة من خواصه) والتعريف بالخاصة رسم نافي (قوله قال في شرح الطوالع) هو متن اليبضاوي المفسر في علم الحكمة والكلام شرحه الاصيلاني والمراد الحديثي والصقوي و الشيخ الاسلام زكريا الانصاري وقد اطلعت عليهم واوجبتها ولها وحشي شرح الاصيلاني السيد الجرجاني بحاشية صغيرة جدا لم يستفرغ فيها وسعه لوضوح الشرح واما المطالع فهو متن للارموي في علم المنطق اكبر حجما من الشمسية ثم حقه القطب الرازي وحشاه السيد الجرجاني بحاشية مملوءة من التحقيقات واعتنى القضاة بها فوضعوا عليها حواشي جمة (قوله للجواهر التي هي انواع) يعني ان كل نوع ادرج تحت الجوهر سواء كان نوعا اضافيا كالجسم

اللازمين محال تطعا والحاصل ان الاحتمالات على تقدير وجود الكلى
الطبيعي ثلاثة احدها ان الوجود اثنان في الخارج والموجود اثنان فيه
ويرد عليه انه يستلزم عدم صحة الجمل ثانيا ان الوجود واحد في الخارج
والموجود اثنان فيه ويرد عليه انه يلزم احدا المحذورين آنفا ثالثا ان
الوجود واحد في الخارج والموجود واحد فيه وان كان اثنين في العقل ولا
يلزم المحذور وهو المختار عند المحققين اهـ فانت ترى ردنا اختاره الدواني
من القول بوجوده واختيار ما قاله الرازي واما الفاضل السالكوتي فقد
اختار في حاشية التسمية القول بوجوده قال رحمه الله ما ملخصه من
مواضع في كلامه الكلى الطبيعي موجود في الخارج اى حقيقة لا يجوز

والفصول مثلا الحيوان جنس بالنسبة للانسان لانه داخل فيه بل هو
شامل له وغيره كالمباني فانه ليس داخل في الانسان اهـ كلامه والذي
رايته في شرح الطواع لا اصفهاني بعد ما عرف الجسيم بانه الجوهر القابل
للابعاد اورد اعتراضا واجاب عنه ثم فرع عليه قوله وهذا علم ان الجوهر
لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر ومن يقول ان الجوهر جنس يريد
ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا الهيا واقصاؤها لانه لو
كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه
جوهر ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخل في طبيعة
الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان
القابل الذي هو الفصل يكون جوهر على معنى ان الجوهر صادق عليه
ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا للجواهر ان يكون عرضا عاماله فان جنس
النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس
فلا يلزم التسلسل كما هو حال كل جنس بالنسبة الى انواعه فانه يكون جنسا
لنوع عرضا عاما لفصله وبعبارة شرح المواقف وربما يقال الجوهر

مثلا او نوعا حقيقيا كالانسان لم يختلف احد في ان الجوهر جنس له فان
ذلك مما لا يشبه على احسن اذ النوع ما كان مركبا من الجنس والفصل
(قوله بل الخلاف الخ) اى بل وقع الخلاف في انه هل الجوهر جنس لكل
ما تحته من الانواع والفصول فان الفصول ايضا مما يصدق عليه الجوهر
والتحقيق ان الفصل لا جنس له اذ لو قدرنا ان الجوهر جنس للفصل

على احد بل الخلاف في
ان الجوهر هل هو جنس
لكل ما يصدق عليه
تعريف الجوهر اولا اهـ

بمعنى ان فرده موجود فيه لا نعلم بالضرورة ان اطلاق الحيوان على
اشخاصه ليس كاطلاق لفظ العيز على دميانية وكاطلاق الابيض على الجسم
حيث يحتاج الى ملاحظة امر خارج عند بل مجزئ بأنه متقوم به ولا نفى
بالجزء الا ما يتقوم به الشيء ولا يمكن تحصيل ما يشبه بدونه كالمثلث فانه
لا يتقوم ولا يتحصل بدون الخط والسطح مع قطع النظر عن وجوده
وعدمه ولا شك ان ما يتقوم به الموجود يجب ان يكون موجودا
وخلاصته انه لا شك ان بعض الاشخاص يشارك بعضا آخر دون بعض
في امر مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه من العوارض فذلك الامر

ليس جنسا لما تحته والاما امتازت انواعه بفصول جوهرية ولا بفصول
عرضية لامتناع تقسيم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان
الجوهر يكون جنسا لها لانه المعروف فيها فصول اخرى جوهرية ايضا
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع
جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع من الجواهر ان
يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك اهـ وبهذا
تعلم ما في كلام المصنف المنقول عن شرح الطوالع من النظر وظهور منه
ان الكلام لا يختص بالجوهر بل يجري في كل جنس سواء كان عالما او
ساقلا بالنسبة لما اندرج تحته فيقال مثل ما ذكر في الكم والكيف
وبقية المقولات بل في الجسم والجسم النامي والحيوان كما يقال في صدق
الجوهر على اقسامه الخمسة عند عدم وجود الخيري والنورية والجسم
والنفس والعقل فانها انواع تحت الجوهر وانما خصص الكلام بالجوهر
لاظهار به والتاعدة ان كل جنس فهو ذاتي بالنسبة لانواعه المندرجة
تحته واما بالنسبة لفصول تلك الانواع فهو عرض كما فهم مما تقدم بل لا
جنس للفصل اصلا قال الرازي في شرح المطالع واما جنس الفصل فغير

لاحتاج الفصل الى فصل وهو ايضا مما يصدق عليه الجوهر فيحتاج
لفصل آخر وهكذا فيوقف تعقل الماهية بالكنه على تعقل امر ولا نهاية
لها وهو محال فتعين ان الجوهر ليس جنسا لهذه الفصول وانما هو جنس
للانواع المندرجة تحته فقط لانها وللنصوص لزوم المحذور المذكور
فيكون بالنسبة للانواع جنسا وللنصوص عرضا عما ولذلك قال في شرح

المشترك تقوم به تلك الاشياء خاص في حد ذاتها ولا بد من وجوده ايها
 وجدت والالم تكن متقومة به فاندفع الاعتراض الذي تلقته الفحول
 بالقبول وهو انه ان اريد انه جزء له في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة
 وان اريد انه جزء له في الذهن فلان لم ان الجزء الذي للوجود الخارجي
 يجب ان يكون موجودا في الخارج وذلك لان الجزء ما يقوم به الشيء ولا
 تعلق له بالخارج والذهن بل تقوم به الماهية مع قطع النظر عن الوجود
 والعدم ثم انه ينقسم الى خارجي اي غير محمول عليها وذهني اي محمول عليها
 بسبب اختلاف اعتباره بشرط لا شيء ولا بشرط شيء كما حقق في موضعه
 ولو كان بينهما اختلاف بالذات لزم ان يكون لشيء واحد ماهيتان او يكون
 اطلاق الجزء على احدهما مجرد اصطلاح كما قال المتأخرون ان
 الاشخاص هو يات بسطة في الخارج ينتزع العقل منها بحسب تلك
 المشاركات والمباينات امورا كلية الا ان ما ينتزع من ذواتها يسمى جزءا
 ذاتيا وما ينتزع منه ملاحظة امر خارج عنه يسمى عرضيا كالوجود فانه

معقول وقد كررنا ذلك دللتنا ذكرناهما في الحاشية الكبرى (قوله اكثر
 هذه الاقسام) اي اقسام الاعراض التسمية ومراعاة بالاكثر ما عدا الاين

المطالع لا يعقل للفصل جنس (قوله وقد انكر المتكلمون اكثر هذه
 الاقسام) المتبادر من سابق الكلام ان المراد الاقسام التسعة للعرض
 فراد بالاكثر حيث ما عدا الكيف والاين فان المتكلمين ينكرون
 الكم ايضا اي وجوده وزيادته على الجسم فليس ثم الا اجزاء التي تتركب
 منها الجسم فانه نص في شرح المواقف على ان المتكلمين انكروا المقدار
 والعدد بناء على تركيب الجسم عندهم من الاجزاء التي لا تجزأ فانه
 لا اتصال بين الاجزاء التي تتركب منها الجسم عندهم بل هي منفصلة في
 الحقيقة الا انه لا يحسن بانقصالها الصغر المفاصل التي تماست الاجزاء
 عليها فلا يسمون ان هناك اتصالا اي امر امتصلا في حد ذاته هو عرض
 حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم بينها حشد مشترك والعدد
 امر اعتباري والمتبادر من لايحه ان المراد اقسام العرض التسعة السبعة
 وحيث يراد بالاكثر ما عدا الاين والمعنى ان المتكلمين لا يقولون
 بوجود شيء من هذه الاعراض التسعة الا الاين وبهذا صرح في

وقد انكر المتكلمون
 اكثر هذه الاقسام

باعتبار كونها حيوانا من
مقولة الجوهر وتعلم
ان المقومات المحمولة
جسم نام الخ وقلت في
الجملة للإشارة الى ان هذا
الطريق لابد معه من
حصول التمييز بين الذاتيات
والعرضيات

قال ابن السبكي والاصح ان
النسب والاضافات امور
اعتبارية اى يعتبرها
العقل لا وجودية بالوجود
الخارجي والحكماء قالوا
بوجود جميع هذه الاقسام
بمعنى ان بعضها موجود
في الاعيان وبعضها
موجود في الازدهان

يشترع ملاحظة ترتيب الآثار المطالبة من الشيء ثم قال ولا غبار على هذا
المطلب الا ما قالوا من انه لو كان موجودا فاما بوجوده الفرد فيلزم قيام
وجود واحد باخرين واما بوجوده متغيرا له فلا يصح الخلل وان كل موجود
في الخارج فهو مشخص بالبدية وهذا هو الذي قادهم الى الحكم بامتناع
وجوده وقد احال الجواب عن الاول على المطولات واجاب عن الاخيرين
فراجعته هذا خلاصة ما يقال (قوله باعتبار كونها حيوانا تلخ) فيه
ما سبق (قوله الذاتيات والعرضيات) الذاتي ما يكون جزءا ماهية
الشيء كما جرى عليه السبغ في الاشارة وتفسيره في الشفاء بما ليس
بعرضي فتسمى الماهية ذاتية ثم هذا التفسير دون الاول وهذا ان المعنيان
هما المدكوران في مباحث الكلمات قال في شرح المطالع وقد يقال

كما يصرح به قوله بعدوا تشنوا الاين (قوله والاضافات) عطف خاص اذ
النسبة ما توقف عقله على العقل غيره نسبة كان او لا والاضافة نسبة
يتوقف عقلها على العقل نسبة اخرى كاللوة والبثوة فان كلامهم ما
يتوقف عقله على الاخرى بخارى في حاشيته على جمع الجوامع اه كذا نقل
عنه (قوله امور اعتبارية) اى لا وجود لها في الخارج بحيث يكون الخارج
ظرفا لوجودها على ما سبق شرحه بل هي امور يعتبرها العقل وقد اشتمر ان
الامور الاعتبارية على قسمين صادقة وكاذبة وان الاولى لها تحقق في
نفسها والثانية لا وانه يرد على هذا انه حيث كان للصادق منها تحقق في
نفسه اشكل الفرق بينهما وبين الخيال فان الخيال له تحقق في نفسه ايضا قالوا

آخر العبارة وانهم امن الامور الاعتبارية (قوله قال ابن السبكي) عبارته مع
شرحه للجلال المحلى هكذا والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية
يعتبرها العقل لا وجودية بالوجود الخارجي وقال الحكماء الاعراض النسبية
موجودة في الخارج اه ونحن اذ لا نشرح معنى الاعتباريات ثم معنى
الوجود الخارجي ثم تتكلم مع المصنف اما الاعتباريات فهي امور يعتبرها
العقل لا وجود لها خارجا قال السيد في حاشية التجر يد الثابت في الذهن
قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابقا للواقع ويسمى اعتباريا حقيقيا وقد
لا يكون كذلك ويسمى اعتباريا قرضيا اه واما الوجود الخارجي فمعناه
تحقق الشيء وكونه في الخارج فاذا قلنا ملازم موجود في الخارج ففي

لان المحمولات المأخوذة من
المقولات بعضها ذاتي كما
تقدم وبعضها عرضي
ككاتب وضاحك

الذاتي بالاشتراك على معان وهي مع كثرتها ترجع الى اربعة اقسام الاول
ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة الثاني ما يتعلق بالحمل وهو ثمانية الثالث
ما يتعلق بالسبب الرابع ما يتعلق بالوجود وقد ذكرنا حلة الجميع والمراد
بالذاتي هنا هو المعنى المبحوث عنه في الكليات والعرضي بخلافه (قوله
لان المحمولات المأخوذة من المقولات) كتب بعضهم قوله لان المحمولات
المأخوذة من المقومات الخ فيه قلب اي المأخوذة من المقومات كذا بخط
بعض الفضلاء اه كلامه وفيه ان المحمول المقوم لا بد وان يكون
ذاتيا فلا يستقيم حينئذ قول المصنف بعضها ذاتي وبعضها عرضي وانه
وقع في نسخة المقومات هكذا بالميم فاراد اصلاحه بدعوى القلب وقد
علمت ما فيه والنسخة التي بين يدي لفظها هكذا لان المحمولات المأخوذة

الثبوت في الحال اقوى منه فيها اه وهو كلام لا يعقل فان الثبوت اعني
ثبوت الشيء في نفسه لا يقبل التفاوت بالشدة والضعف وايضا يرد عليه ان
نافي الاحوال يجعلها من قبيل الاعتبارات فيكرمه على هذا العود لما قرئ منه
فالتحقق ان الاعتبارات لا وجود لها خارجا باتفاق ولا تحقق للصادق منها
في نفسه بل محققها في الذهن فقط ويزعمون بين صادقها وكذبها بان الاول
موجود بالوجود لا يتراعى بمعنى ان هناك في الخارج شيئا تتند اليه
فيلاحظه العقل وينزعها منه كافي كلية الكلي وجزئية الجزئي
والجس والفصل ونحوها والثاني من فرضي موجود بالوجود لا يتراعى
اي هو شيء اختزعه العقل بواسطة الوهم كروجه الثلاثة وفردية الاربعة

الخارج ان ينسب الى ذات زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
ظرفا لنفسه لا لوجوده والا كان للوجود وجود ويتسلسل وهذا يظهر لك
الفرق بين ما جعل في الخارج ظرفا لوجوده وما جعل ظرفا لنفسه والوجود
الخارجي يسمى وجودا اصليا وعينيا وبما له الوجود الذهني ويسمى
وجودا ذهنيا ووجودا غير اصلي وهو وجود الاشياء بانفسها في الذهن او
مثال يطبقها على اختلاف الرايين عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني
ثم ما ذكرناه من ان الامور الاعتبارية لا وجود لها الا في الذهن لا فرق
بين صادقها وكذبها والذي يعمل اليه العقل ويختاره وانما قيل من ان
الصادق منها لا يتحقق في نفسه فكل من جهة انه لا فرق بينه وبين

من المقولات ومعناها ان المحمول على الشئ كالانسان تارة يكون من
ذاتياته كناطق وتارة يكون من عرضياته كضاحك وكاتب والكل محمول
عليه حمل موافقة وكل منها مميز للانسان فلم جعل نحو الناطق قصدا
والضاحك خاصة هذا معنى كلامه الا انه قد ينوهم منافاة مادنا لقوله
سابقا ان الجزء المحمول يجب ان يكون من مقولة الماهية وجوابه انه
لا منافاة اذ المعنى هنا ان المقولات من حيث هي لا يفيد كونها عارضة
لموضوع واحد الخ فالمعنى ان ما كان من مقولة الجوهر يحمل عليه ما هو
من تلك المقولة بان يقال يد جسم وما هو من مقولة الكيف يحمل عليه
ما هو من تلك المقولة بان يقال البياض لون مفرق للبصر وهكذا فان قلت
قد يحمل المضحك والكاتب على زيد مع انهما ليسا من مقولته قلت المحمول

ويجوز من رقيق ونحو ذلك قال السيد في حاشيته التجريد الثابت في الذهن
قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابقة للواقع وبه هي اعتبار بالحقيقة وقد
لا يكون كذلك وبه هي اعتبار بافرضاء اه لا يقال نفهم من كلام السيد
ان الاعتبار الحقيقي له يمتحن في نفسه لان الثبوت هو التحقق فيعبر
على ما قلنا سابقا لا يقال قول جوابه انه ليس معنى ثبوته في نفسه المعنى السابق
الذي نفقاه بل معناه انه ليس امر محتمرا لا مستند له كافي القسم الثاني
او ان معنى وجوده في نفسه وجوده في القوى الدراكية وهو معنى الثبوت
في هذا القسم وبذلك على ذلك جعله المقسم الموجود في الذهن وبعض
الفضلاء في هذا المقام كلام نفيس يتضح به العمل ويظهر الحال قال

الحال مع ان نافي الاحوال مضطر الى القول بالاعتبارات فلو قلنا ان لها
وجودا في نفسها لزم القائل بنفي الحال الرجوع اليها وما به يجاب من
ان يمتحن الحال اقوى فكلام ظاهري ودعوى غير مسلمة لانها لم تثبت
وما ثبت به من ان ثبوت الحال للمحل اقوى من ثبوت الاعتبار فان الحال
على القول به له ثبوت في نفسه وثبوت في المحل والاعتبار له ثبوت في نفسه
دون المحل ولذلك صح اتصافه تعالى بالحوادث الاعتبارية كالخلق والرزق
مع ان ذاته لا تكون محلا للحوادث فرد ذاته لا يعقل صفة ثبوته بدون
موصوف تقوم به والفرق محكم واذا نظرت الى وجدانك ورجعت اليه
وجدت الثبوت للشئ في نفسه لا يقبل تفاوتا بالقوة والضعف واما

ذات ثبت لها كذا وتلك الذات هي نفس زيد فان قلت قد صرح السيد في شرح المواقف بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عن المقولات وعلل ذلك بانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذاتيا ياض لا يتحصل به ماهية نوعية قلت تلك المشتقات المحموية وان لم تدرج تحت مقولة لكن مبادئها مندرجة وهي تلك الصفات فالحكم على بعضها بانها ذاتي والبعض عرضي بالنظر لمبادئها كالنطق والضحك (قوله والا) اي وان لم تعتبر التمييز بين الذاتي والعرضي لا يقع استعفاف بالطريق المبين مما سبق على التعديلات اي الاطلاع على معر جزاء الحد التي هي الجنس والفصل لاننا اعتبرنا كل محمول بدون التفرقة بين الذاتي والعرضي انتهى الرسم

والا فلا يكون معفافي
التعديلات

الشيء ثلاث اضافات اضافة بالنسبة الى مدركه واطافة بالنسبة الى الخارج عن مدركه وهي اما بالنظر الى نفسه من حيث هو والى ان الشيء في نفسه كذلك واما بالنسبة الى الخارج عن نفسه الاولى الذهنية والثانية النفسية والثالثة العينية والاشياء بحسب تلك الاضافات على ثلاثة اقسام فالاشياء التي ليست في نفسها اشياء بل يفرضها العقل ويعتبرها لا يحصل لها الا الاضافة الى العقل وتحققها لا يكون الا فيه وهي التي يقال لها الفرضية لان تحققها يفرض العقل ولا تكون في نفسها كذلك كفرض الحسية زوجها وغير ذلك من الامور التي يفرضها فرض وكانت كاذبة والاشياء التي في نفسها اشياء سواء فرضها العقل او لم يفرضها وهي التي يقال انها في نفس

ما يتوهم من قول السيد ساها الثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه من ان الاعتبار له ثبوت في نفسه فتدفع بما قاله بعض فضلاء الاعاجم والطن بان الشيء محققا بالنظر الى نفسه غير التحقق الذهني والخارجي خطأ لان الامر الذي ليس له وجود في الذهن ولا في الخارج نفي محض فكيف يكون له تحقق لان التحقق والكون والوجود الفاظ مترادفة عند المحققين اللهم الا ان يراد به كون الامر بالنظر الى نفسه هو واضيق العبارة عبر عنه بالتحقق والكون والثبوت اه * فان قلت يلزم على نفي تحقق وثبوت الاعتبار الصادق في نفسه بل اغايب وتحقيق في الذهن انه عند عدم اعتباره يكون متغيبا اذ الفرض انه وجوده الا في الذهن

بالحد (قوله ولا شك ان هذا التمييز) قال السيد في شرح
الشبهة اعلم ان الحقائق الموجودة بتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز
بينها وبين عرضياتها تعسر انما ما راسلا الى حد التعذر فان الجنس يشبه
بالعرض العام والمفصل بالخاصة فلذا ترى رئيس القوم يستعصب بتحديد
الاشياء واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامر هاسـهل فان اللفظ
اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوما مركبا فما كان داخل فيه كان
ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فتجدديد المفهومات في غاية
السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسومها بحسب الاسم وتحديد
الحقائق في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسومها

ولا شك ان هذا التمييز
عسر حتى ان الشيخ
معتزف بأنه الموجب
لصعوبة التحديدات
خلافا لقول الشيخ ابي
البركات

الامر بحسب محققها بمعنى الوجود على قسمين قسم يمنع ان يحصل له
التحقق والوجود في الخارج اى في الواقع بل يخص تحققه ووجوده في
نفس الامر بالقوى الدركية اعنى الذهن والعقل ككون الحيوان
حنا والانسان نوعا والجنس كلبا يحصل له الاضافتان الاولى والثانية
وهو الذى يقال له الاعتبارى الذى رتبتم لا يمنع ويقال له الخارجى
والعبنى والحقيقى وربما اختلف بصدرنا من مناسق عبارة السيد وبعض
الفضلاء حيث قال الاول قد يكون ثابتا في نفسه وقال الثانى والاشياء التى
في انفسها اشياء الخ ان للاعتبارات الصادقة ثبوتها في نفسها غير ثبوتها في
الذهن وليس كذلك لما علمت اولا ان معنى ثبوتها في نفسها هو حصول

* قلت لا يضر ذلك في ثبوتها لموصوفه فان العالمية مثلا مثبتة للعلم القائم
بالذات فمدروما ومنشؤا ثابتا في الخارج ومتحققا بتبعيه ذلك الثبوت
تكون العالمية ايضا ثابتة بثبوتها ثبوت مبدئها وعدم ثبوتها في الذهن
عند عدم الملاحظة لا يقدح في ثبوتها لموصوفها هذا هو التحقيق الذى
اقول به واعلم به * ولترجع للكلام مع المصنف كما وعدنا فنقول
ان التعميم في قوله والحكمة قالوا بوجود جميع هذه الاقسام بمعنى ان
امضها موجود في الاعيان وبعضها موجود في الازدهان بخلافه كلام الجلال
المحلى في شرح كلام ابن السككي وكلام غيره قال الكاتب في شرح المحصل
للنخرازاى احتج الحكماء على كون هذه النيب امورا وجودية في
الاعيان بكذا وكذا كقولهم ثم لا يتناولها ان يكون هذا التعميم مريدا من

بحسب الحقيقة اهـ وقال العلامة حرة الفنارى فى قصول البدائع الاطلاع على ذاتيات الماهيات صعب اما الحقيقة فمطهرها واما الاعتبارية فبالنسبة الى غير المعترف لذلك نظروا فى الآثار الغائضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وجعلوا المستبعد الغام جنسا والخاص قصدا وان لم تعلم ذاتهما وتابعهما عرضا عاما وخاصة اهـ والمراد بالا آثار مثل الضحك والنطق والمشي وغير ذلك وظهور ذلك من هذا ان الذى استصعبه الشيخ وغيره انما هو تحديدات الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فلا فالبيان بالجمع المعرف المفيد للاستغراف ليس بجيد بل هو له الماهيات الاصطلاحية اللهم الا ان يرتكب التخصيص بقرينة البيان السابق حيث احرراه فى

مبدئها وما يتبرع منه ويستند اليه فالثابت فى الخارج هو المبدأ كما علمت مثلا الكون عالما متدورا وما يتبرع منه صفة العلم ولاشك فى وجودها خارجا فعنى ثبوت الامر الاعتبارى فى نفسه هو ما قلناه ويؤيد ما ذكرنا قول ذلك الفاضل بعينه فى اثناء كلامه ذكره فى هذا المقام والنظر بان للشئ تحققا بالنظر الى نفسه غير التحقق الذهنى والخارجى خطأ لان الامر الذى ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج فى محض فكيف يكون له تحقق لان التحقق والكون والوجود الفاظ مترادفة عند المحققين اللهم ان يراد به كون الامر بالنظر الى نفسه هو ووضوح البيان عبرته بالتحقق والكون والثبوت ثم قال ان التحقق معنى الوجود والكون

عند نفسه على كلام الزركشى او من كلام الزركشى فان كان من عند نفسه كان الواجب عليه ان يبين زيادته على كلام الزركشى وان يبين ماهو موجود بالوجود الذهنى وما هو موجود بالوجود الخارجى وما وجه كونه فى البعض ذهنا والبعض الاخر خارجيا فان الفرق يحكم مع اشتراك الجميع فى انه نسبة وان كان من كلام الزركشى فيرد عليه ما عدا الايراد الاول ثم رأيت عبارة الزركشى فى شرح جمع الجوامع ونصها بالحرف بعد قول ابن السكيت والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها الامور النسبية وهى المفهومات التى تعقلها بالنسبة الى الغير وهى سميعة فى المشهور الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان يفعل اختلصوا فيها فقال الفلاسفة انها وجودية وذهب اكثر المتكلمين الى

الانسان والحیوان وهما من الماهیات الحقيقية (قوله تحديد الاشياء في غاية السهولة) ان اريد بها الماهیات الاطلاعية الاعتبارية فلا ينافي كلام الشيخ فلا تخفى مقابلته به وان اريد بها مواءم صحت مقابلته بكلام الشيخ باعتبار شموله لما يناقضه (قوله وكذا) اي كلام ابي البركات (قوله مبنى على ان الذاتي) اعلم انه قد كبروا للذاتي خواص ثلاثة الاولى انه يمنع رفعه عن المادية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه المادية امتنع الحكم ببلبه عنها بل لا بد من ان يحكم بثبوته لها الثانية انه يجب اثباته للمادية على معنى انه ليس يمكن تصور المادية الا مع تصور موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لان التصديق اذا لم يجر تصور المادية يلزم من التصورين بدون العكس الثالثة وهي خاصة مطلقة ان يتقدم على الماهية في الوجودين بمعنى ان الذاتي والماهية اذا وجد احدهما وجد الوجودين كان وجود الذاتي

تحديد الاشياء في غاية

السهولة انتهى اقول وكذا

مبنى على ان الذاتي يعرف

بالاسبقية والعرضي بصددها

الذهني والعيني لا يحصل للماهية في نفس الامر الا بالقوى الدراكية فائدة في قال السيد في حاشية التجر يد من قال بثبوت المعدوم كان الثبوت عنده ثلاثة اقسام الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين المتمنع والممكن ومن لم يقل بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان المعدوم مرادف للثبوت ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان الثابت عنده ايضا قسمين الموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين الممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما قال ثابت عنده يرادف الموجود والمعدوم الممكن فظهر بذلك ان المتصور اي ما يمكن ان يتصور له تقسيمات اربع منها رابعة واثنان ثلاثيان وواحد ثنائى اه وقد طوالت الكلام لا قضاء المقام اياه ولكونه كثيرا ما وقع فيه اشتباه (قوله

انها عدمية لا وجود لها في الخارج واستشوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول الجسم في المكان فانهم يسمونه الكون ويقولون بوجوده في الخارج فكان حق المصنف ان يستفيه انتهى بالحرف وبه تعلم كيف تصرف المصنف فان التعميم المذكور من عند نفسه وصدر العبارة للجلال المحلى فلق بين العبارتين وادرج التعميم فصار الكلام غير مستقيم فان قلت جاز ان يكون الزركشي ذكره في نقطة العجلان

متقدما عليها بالذات اى العقل يحكم انه وجد الذاتى او لا فوجدت المناهية
وكذا فى العدمين لكن التقدم فى الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفى
العدم بالقياس الى جزء واحد اه ملخصا من شرح المطالع فتقول
المصنف ان الذاتى يعرف بالاسبقية الخ اقتضار على احدى الخواص
واختصارها اذا المراد بالاسبقية فى الوجودين فاقبل بالاسبقية اى الى
الذهن عند استحضار الشئ وهذا لا يضبط كما قبل انه اصطلاح وما قبل
انه وضعى لم يثبت اه فاسد من وجوه الاول تخصيص الاسبقية بالذهن
وقد علمت شمولها للذهن والخارج واطلاق المصنف يقتضيه فلا معنى
لتفسيره الثانى ان قوله وهذا لا يضبط كانه لا حظ ماذ كروه من ان
المناهية قد تحصل فى العقل دفعة واحدة بدون ملاحظة اجزائها قال
الشيخ فى الاشارات جميع مقومات المناهية داخلية مع المناهية فى التصور
وان لم تخطر بالبال مفصلة اه وهذا هو المعنى المعبر عنه بالعلم الاجالى
المفسر بالعلم بالشئ مع العقلة عن امتياز عن غيره وقد تلاحظ على وجه
التفصيل وهو المعنى المعبر عنه بالعلم التفصيلى وهو العلم بالشئ مع العلم
بامتياز عن غيره فحينئذ تكون الاجزاء ملاحظة لكن فى كون
نصورها متقدما على ذات المناهية توقف والجواب عن ذلك ان المراد
بالقدم فى التصور والتقدم فى الوجود الخارجى ان الاجزاء متقدمة
على المناهية حيث تكون جزأى الخارج فان كانت اجزاء فى الخارج
تقدم عليها فى الخارج وان كانت فى العقل فى العقل فلا اشكال وبهذا
يندفع ايضا اشكالان الاول انهم صرحوا باتحاد الجنس والفصل مع النوع
لا وجودية بالوجود الخارجى نقل عنه لاختفاء فى ان الاشياء لها وجود

* قلت لم يذكرها فاني راجعتها فلم أجده ذكر هذا (قوله وذهب
اكثر المتكلمين) فى التعبير بالاكثر شئ قال الكاتبى فى شرح
المحصل المتكلمون انكروا كون الاعراض النسبية امورا وجودية بل
زعموا انها اعتبارية ذهنية لا وجود لها فى الخارج اه وقال شيخ
الاسلام زكريا الانصارى فى حاشية جمع الحوامع انها لو وجدت حصلت
فى محالها ولو حصلت فى محالها لو وجد حصولها فى محالها ايضا لانه من
الامور النسبية والفرض وجودها فيلزم ان يكون للحصول محل آخر

وذهب اكثر المتكلمين

في الوجود ودر منافع هذا الحكم الثاني انه لو تقدم لذاتي على الماهية
امتنع حمله عليهم الاستدعاء الجمل الاتحادي لوجوده وجوب المغايرة بين
الوجود المتقدم والوجود المتأخر الثالث ان قوله كقبيل انه اصطلاح
مسلّم انه كذلك فلا رجة لحكاية بقبيل واما قوله وما قبل انه وضعي لم يثبت
قبلت شعري وهل الاصطلاح الاوضع من الارضاع وهل معنى كون
الشيء وضعيا الا انهم تواضعوا عليه وتوافقوا فيه اذ تناقض صريح (قوله
كما لا يخفى عليك في الناطق والضاحك) فدار بل عندك هذا الخفاء فيما
قلناه سابقا في كيفية تقوم الجنس بالفصل عن ابن سينا وهو قوله
الفصل بفصل عن سائر الامور التي معه الخ (قوله عرف جنسه العالي)
وهو تلك المقولة التي اندرج تحتها والجنس العالي جنس لا جنس فوقه وقد
تقرر ان الاجناس ترتب منصاعدة والانواع متنازلة ولا تذهب الى غير
النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعدي جنس لا يكون فوقه
جنس والالتركيبت الماهية من اجزاء لا تنهاى فيتوقف تصورهما على
احاطة العقل بهما وتسلسل العلل والمعلولات لكون كل فصل على حصة
من الجنس والانواع في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحت نوع والام
تتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا تتحقق الانواع اصلا واذا تعهد هذا
فنقول مراتب الجنس اربع لانه اما ان يكون فوقه جنس وتحت جنس
اولا يكون فوقه ولا تحت جنس او يكون تحت جنس ولا يكون فوقه جنس

باعتبار ترتيب عليه آثارها وتظهر احكامها ويسمى وجودا خارجيا
وعينيا واصيلا واما ان لها وجودا وتتحققا على نحو آخر ففيه خفاء ويسمى
ذلك وجودا ذهنيا وغير اصلي وظلي اذ كره السيد فيما كتبه على حكمة
العين **ك**ذا نقل عنه والسيد في حاشية شرح التجريد تفصيل
حسن قال قدس سره الوجود على قسمين وجود اصلي وترتب عليه الآثار
وتظهر منه الاحكام ووجود ظلي لا يكون كذلك والوجود الظلي لا يتصور
الا في القوى الدراكية ولذا سمي وجودا ذهنيا فالوجود الاصلي لا يكون
الا خارجا عن القوى الدراكية فالخارج يتأهل الذهن واما نفس الامر
فعناء نفس الشيء في حذاته والمراد بالامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا مثلا
الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حذاته ومعنى كونه

كما لا يخفى عليك
في الناطق والضاحك
وحاصله ان المحدود اذا
عرف انه من اشياء المقولات
عرف جنسه العالي فينزل
منه الى السافل

او بالعكس والاول الجنس المتوسط كالجسم والجسم التامى والثاني الجنس
المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجواهر ليس بجنس
له الثالث الجنس العائى وجنس الاجناس كالمقولات العشرة والرابع
الجنس السافل كالحيوان والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل
حصرها في الثلاث قال شارح المطالع وكأنه نظر الى ان اعتبار المراتب
انما يكون اذا ترتبت الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة
الترتيب واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر اقسامه
تحت الترتيب وعدمه (قوله ويطلب فصله من تلك المقولات) لعلة
الاولى المقولة ليفيد انه يطلب فصله من المقولة بعينها المتقدم من ان
الجزء المحمول يجب ان يكون من مقولة الماشية ولعل الجمع باعتبار عدم
التعيين في قوله اى مقولة اذهو متعدد في المعنى ويطلب فصله من مقولة من
تلك المقولات التي اعتبر دخول المحدود تحتها (قوله وهو) الضمير يعود
للدلول عليه بالكلام السابق اى والجنس السافل مع الفصل المضموم
اليه هو الحد اى التام لانه استوفى فيه اجزاء المحدود (قوله المقصد
الاول بحث المقولات العشرة) ذهب الحكماء الى ان العرض منحصر في
المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات
عشرة وقد صرحوا بانها اجناس عالية للوجودات الممكنة وان المفهومات

موجودات في حد ذاتها ان وجوده ذاك ليس باعتبار الاعتبار وفرض الفارض بل
لوطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجودا وذلك الوجودا ما وجود
اصل او ظلي فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنه اعم من الخارج
مطلقا اذ كل ماهو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا واعم من الذهن
من وجه اذ ليس كل ماهو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون
الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته في الذهن اه وقال
في محمل كل آخر من تلك الحاشية كلاما يفهم منه الفرق بين ما جعل الخارج
طرفا لوجوده وما جعل الخارج طرفا لنفسه وهو اذا قلنا زيد موجود في
الخارج مثلا فتقولنا في الخارج ان قيس الزيد كان طرفا لوجوده وان
قيس الى وجوده كان طرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج
بلا ترتيب عموما كان الخارج طرفا لوجوده كزيد في مثالنا هذا

تلك الحدودات جنس

ويطلب فصله من تلك من ذلك جنس
المقولة وهو الحد المقصد
الاول بحث المقولات العشرة
وهي الجوهر والكم
والكيف والاضافة والابن
والمتى والوضع والملك

الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية
كلوجي در الشئيه والامكان والعدم والجهل ليست مندرجه تحتها
وكذلك متفوتات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها
اجناس لما هيئاتها واحدة نوعيه مثل السواد والبياض والانسان
والفرس فكون الشئ ذا بياض لا يتخصص به ماهية ومبنى ماذ كروه
على ان كلا منهما جنس لما تحتها لا عرض عام ومحتة من الاقسام الاولى
اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر ولا العرض جنسا
للاعراض ولا النسبة جنسا لاقسامها السبعة قال في المواقف وهم معترفون
بانهم لا سيل لهم الى الحصر الا الاستقراء الذي لا يقيد الاطناض بعفا
ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف

واما الذي وقع الخارج طرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جرم بكونه
موجودا من الموجودات الخارجية فان عاقلا لا يشك في ان زيد موجود
في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه
فوقوع الخارج طرفا لنفسه شئ لا يستلزم وقوعه طرفا لوجود ذلك الشئ
الا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق نظما وقد وقع
الخارج هنا طرفا لنفسه الاتصاف وان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود
في الخارج ليس صادقا اصلا كيف والمسلوب والنسب التي لا وجود لها
في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج طرفا لها انفسها لا لوجودها (قوله عني
ان بعضهم موجود في الازهار الخ) عبارة ابن السكي مع شرحه للعجلان
اخلى حكنا ولا يصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية يعبرها العقل
لا وجودية بالوجود الخارجي وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة في
الخارج اهـ وكتب النجاشي في حاشيته قوله بالوجود الخارجي هذا
القبيل لا يحتاج اليه الا من يقول بالوجودين الخارجي والذهني واما من
لا يقول بالوجود الذهني فلا يحتاج اليه والمصنف رحمه الله عزم في الوجود
وقال في آخر العبارة فقله انزكشي ولم اره في نسخة العجلان فقله قال في
شرح جمع الجوامع ولم اره ثم ان كان التعميم للزر كشي فيرد عليه مؤخذتان
الاولى ما رجه تلك الزيادة وما للموجود منها في الذهن وما الموجود في الخارج
على انه لو فرض قواهم بذلك لا يسلم لهم ان يكون بعضهم موجودا خارجيا
وبعضها موجودا ذهنيا تحكم مع اشتراك الجميع في كونه نسبة الثانية ان هذا

والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خاسفاً للحركة مقولة
برأسها وجعلها بعضهم من مقولة إن يتفعل وذهب بعضهم إلى أن مقولة
إن يتفعل وإن يتفعل اعتبارتان فلا تدرج الحركة فيهما إله وفي المقاصد
ذهب البعض إلى أن الحركة خارجة عن المقولات وقد اورد على الحصر
خروج الوحدة والنقطة فأجاب بعضهم بأنهما من الأمور العدمية كالعدمي
والجهلي والحصر انهما موجودات واعتراض بأنه لو سلم ذلك في الوحدة
فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع وبعضهم يندرجها تحت مقولة
الكيف واعتراض بانهم صروا بالكيف في أربعة أقسام وهو ما ليس بمنزلة
في شرح المواقف وأما يندرجها في مقولة التكيم على ما ترجمه قوم ذي طل

التعميم لم يوجد في كلام المحققين ممن تعرض لشرح كلامهم ومن صرح بانها
من الموجودات الخارجية الكائنية في شرح محصل الامام فخر الدين الرازي
وعبارته هكذا اجمع الحكماء على كون هذه النسبة أموراً وجودية في
الاعتيان وقد كره دليلهم فلولاً لم قال ولما تأمل معمر في حجة الفلاسفة في
اثبات النسب والاضافات وجدها قوية الأركان جميعاً المقدمات فأعترف
بعمق ضاهها وقال حاصل ما في كره المنكلمون على أنها ليست وجودية أنها
لو كانت كذلك لزم التسلسل ونحن نمنع استحالة التسلسل بل نترجمه في
هذه الاعراض ونقول بأعراض لانها به لها تقوم بعضها ببعض وقد
صرح المحلى على جمع الجوامع بانها موجودة في الخارج عند الحكماء كما
علمت فظهر أن النزاع بين الفلاسفة والمنكلمين في وجودها الخارجي
فالحكماء يثبتونه والمنكلمون ينفونه واستأنوا الإين فوافقوا الحكماء
على أنها موجودة في الخارج وأما لو قال الحكماء بوجود البعض ذهبنا لما
نارعه المنكلمون فيه فإنه ليس محلاً للنزاع إذ المنكلمون لا ينكرون
وجودها ذهناً لكن لا على النحو الذي قال به الحكماء وإن كان هذا التعميم
للمصنف فبرده عليه ما ورد على الزركشي مع زيادة مؤاخذه أخرى وهو أنه لم
يسن المرادة على كلام الزركشي وإنما قلنا برده عليه ما ورد على الزركشي
لأن النقل عنه مع سكوتة أقرار عليه والتزام لصحته ثم رأيت عبارة
الزركشي في شرح جمع الجوامع ونصها بالحرف منقول ابن السبكي
والأصح أن النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجودية والأمور النسبية
وهي المفهومات التي نعتلها بالنسبة إلى الغير وهي سبع في المشهور بالإضافة

لان الكيم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (قوله والفعل والانفعال)
عبر في المواقف بان يفعل وان يفعل وهو اولي قال شارحه السيد لما كانت
هاتان المقولتان احريين متجددين غير قارين اختبر لهما ان يفعل وان
يفعل دون الفعل والانفعال (قوله عزيز الحسن) في الصحاح الغزارة
الكثرة وقد غزر بالضم يغزرو غزير و غزرت الناقة ايضا كثر لبنها
غزارة فهي غزيرة اهـ ومرجع الكثرة الكيم المنفصل فصيح التمثيل به
للكيم و اضافته للحسن بناو بل ان الحسن مجموع صفات اجتمعت كالسكر
في العين والرشاقة في القد وسواد الشعر و حرة الوجه الى غير
ذلك من الصفات التي ينشأ عن اجتماعها الحسن والجمال والى هذا المعنى
انسرت بقولي

وفيل عن الروض الاينق كفاية * فها أنا عنه فيك يا بدر و امق
عذار لذي بحان ولحظك نرجس * وقدك غصن والحدود شقائق
واما التمثيل للكيف بالحسن ففيه ناهل فان الحسن يتدرج تحت مقولات
باعتبارات فبا اعتبار اللون كالبياض مثلاً تحت مقولة الكيف وباعتبار
طول بعض الاعضاء وقصرها تحت الكيم وباعتبار نسبة وضع بعض
الاعضاء الى بعض تحت الوضع وليس مرجع الحسن اللون حتى يتدرج تحت
مقولة الكيف فقط الا ان التمثيل به صحيح باعتبار بعض اجزائه (قوله
الطف مصره) في الصحاح لطف الشيء بالضم يلطف لطافة اي صغر
فهو لطيف والطف في العمل الرقيق فيه اهـ وكلاهما ليس مراداهنا بل

والاين والمني والوضع والملك والفعل والانفعال واختلقوا فيها فقالت
الفلاسفة انها وجودية وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية لا وجود
لها في الخارج واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول
الجسم في المكان فانهم يسمونه الكون ويقولون بوجوده في الخارج فكان
حق المصنف ان يستثنيه اهـ بالحرف وبه تعلم كيف تصرف المصنف
فان التعميم المذكور من عنده وصدرا العبارة للجلال المحلى فلفق بين
العبارتين وادرج التعميم فصار الكلام غير مستقيم (قوله انها عدمية)

واللحصول حصول آخر وعلم جرافيلزم التسلل وهو محال (قوله لا وجود
لها في الخارج) زاده لئلا يتوهم من قوله عدمية انها اني صرف فأقاده ان

والفعل والانفعال المشار
اليها بقول بعض على هذا
الترتيب

زيد الطويل الازرق ابن
مالك

في يمينه بالامس كان مسكي
بيده غصن لواء فالتوى
فهذه عشر مقولات سوى
وبقول آخر وهو الزركشي
في اللفظة

فرغزير الحسن الطف
مصره

الى انها عدمية لا وجود
لها في الخارج

المراد بالطاقة التي يوصف بها الشخص في قولنا فلان لطيف مثلاً ما يرجع
لمجموع صفات نفسانية كلاسمة الطبع ورقة اللفظ وحسن الادراك
وحلاوة المنطق الى غير ذلك ومثل مجموع الطيف مصر دلتولة الاضافة
وفيه ايضا تساهل تبين لك ما يتناهي الكلام على البسملة وينتس مصره
للآين واضافه للضمير للاشارة الى ان الآين الحصول في المصر لا ينس

لانهم لو كانت موجودة لقامت بمحل وقيامها بالمحل اضافة بينها وبين
ذلك المحل وينقل الكلام الى تلك الاضافة ايضا وفلم يتسلسل (قوله
واستثنوا الآين) وهو حصول الجسم في المكان ويسمى كوناً وهو منحصر

المراد بالعدم ما قابل الموجود الخارجي فيصدق بالثابت في نفسه اي
الامر الاعتباري على نحو ما قلنا سابقاً فانهم يجعلونها اموراً اعتبارية
وحينئذ لا منافاة بين قول ابن السككي ان النسب والاضافات امورا اعتبارية
وبين قوله هنا انها عدمية (قوله واستثنوا الآين) بمعنى الحركة والكون
والاجتماع والافتراق ويعبر عنها بالاكوان الاربعة وفي المواقف
المتكلمون وان انكروا وجود الاعراض النسيبة لكنهم اعترفوا بوجود
الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الآين وسموه بالكون وقسموه الى
الحركة والكون والاجتماع والافتراق وقالوا بوجوده ضرورة في شهادة
الحس اه وقال عبد الحكيم في حاشية الخبالي اختلف في الاكوان
فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حقه وعنفه
عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة قائماً لا يشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والكون والاجتماع والافتراق
فلا يجعل الحركة من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين اه
فعلم ان الخلاف بين المتكلمين في كونها محسوسة اولاً وهذا لا يتناهي
الاتفاق على وجودها فعبارة المصنف غير محررة هذا وقد احتج الحكماء
على وجود هذه النسب بانها تكون متحققة ولا فرض والاعتبار مثلاً
كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار ام لم
يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست اعداماً لانها تحصل بعد ما لم تكن
فان الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم
لا تكون عدمية والا لكان في الشيء نقياً وهو محال فالفوقية امر ثبوتي

واستثنوا الآين كما قاله في
الطوابع وغيره وهو حصول
الجسم في المكان كإسباتي
فانهم يقولون بوجوده في
الخارج نقله الزركشي
في فائدة في قال الشهاب
الحفاجي استعمال الجوهر
لمقابل العرض

لوقام بكشف غنى

المصير والمراد بالمصير المدينة بالمعنى المقابل للقرية (قوله لوقام) كتب
البعض محفوظا شيخنا قد قام (قوله غنى) في المصباح غممة الشيء غما
من باب قبل غطاء ومنه قيل للحزن غم لانه يغطي السرور والحلم وشوقي
غممة اى في حيرة وليس واجتمع غم مثل غرفة وغرف اى فهو معنى من
المعاني فالتمثيل به مبنى على التجوز بشبهه ما لحاظ بالانسان من آثار

في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قال في شرح المواقيت ذهب
بعض المتكلمين الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر
الاكوان فقد كابر حقه ومقتضى عقله وآخرون اى انها غير محسوسة
فانما نشاهد الا المتحرك والسكون والمحسوسين والمفترقين واما وصف
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولو كانت محسوسة لما وقع

وليس هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقولة بالقياس
الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى المتغير (قوله
مولد) اى تكلم به المولدون ولم تتعمله العرب بهذا المعنى اذ هذه
اصطلاحات حدثت عند نقل الفللفة الى اللغة العربية من اليونانية في
زمن المأمون في فائدة جليلة في كتب الواحش الصهرى الى ابي بكر بن
دريد سائلة عن مسائل منها وقد زعم قوم من اهل الجدل ان العرب سميت
باسماء تأدت اليها تصورها ولم يعرفوا معانيها وحقاقتها فقول يجوز عندك
ان توقع العرب اسما على ما لا معنى تحتته يعرفونه فاجاب بانه ليس في كلامهم
من اسم هرل ولا وجد الا وتحتته معنى ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض
مذاهب المتفلسفة ولا طريق اهل الجدل وان كان مذهبهم فيه لمن تدبر
مطابقا لغيره الفلاسفة والمتكلمين في حقيقة ذلك لانهم يذهبون
بالعرض الى اسماء منها ان يضعوه موضع ما اعترض لاحد منهم من حيث
لم يحتسبه كما يقال علقت فلانة عرضا اى اعتراضا من حيث لم اقدره
قال الاعشى

علقتها عرضا وعلقت رجلا * غيرى وعلقت اخرى ذلك الرجل
وقد يضعونه موضع ما لا يثبت ولا يدوم كقولهم كان ذلك الامر عن عرض
ثم زال وقد يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضعونه مكان
ما يضعه ويقل وكان المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعاني

لما أشنى الله للجواهر
والغزير للكم والحن للكيف
والطف مصره للاضافة
ومصره للابن واضافه
إشارة إلى أن الابن الحصول
في مصر لا نفس مصر وقام
لوضع ويكشف للفعل
وغنى لذلك ولما بتشديد
الميم للمنى والمنى للانفعال
وإنما خصوا هذه باسم
المقولات عند الإطلاق

الحزن باللباس المحيط به على حد قوله تعالى فاذا قيا الله لباس الجوع
والخوف بالنظر لاحد الحارين في الآية (قوله لما أشنى) قال في الصحاح
أشنى أى انعطف فهو تمثيل لأن يفعل كيكشف ولم يعمل للمنى ولا لأن يفعل
الابن إلا أن يقال إن أشنى مطاوع ثبته فيه لاحظ ذلك يكون من أن يفعل
ويكشف وحده لأن يفعل ومثل بقوله لما أشنى فتكون بمعنى حين وعلى
كل فاليت الأول أسلس واحد لظهور التمثيل فيه واستبقاء الأقسام
بدون تكلف بخلاف هذا السكن المقصود من التمثيل مجرد التقريب
والتوضيح فيكتفى بأى مثال ثم بعد كنى هذا رايت في شرح لفظه
الاعجاف أن ما نصه إشارته إلى الجوهر بقوله قروا إلى الكم بقوله غزير بغين
معجمة فزاي أى كثير وإلى الكيف بقوله الحن وإلى الإضافة بقوله

الخلافا فيها (قوله وأما الجوهر المعروف) قال الدميري في شرح

وأما الجوهر المعروف أى
وهو الأول في العرب وقيل
عربى (قائل) وهو
العرض (له وجود فاما
بالغير)

فوضعه كما قصدوا له وهو إذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب
وكذلك الجوهر عند العرب انما يتبرون به إلى الشئ النفس الجليل
فاستعمله المتكلمون فيها خالف الاعراض لأنه أشرف منها وقد تولدت
اسماء في الإسلام لم تكن العرب عارفة بها إلا أنها غير خارجة عن معاني
كلامها نحو الكافر والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفر الشئ
إذا سترته وعطيته والفاسق من فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها
واشتقاق المنافق من النافق وهو واحد متقدي جحر البرقع اه ملخصا
(قوله فعرب) أى استعملته العرب في هذا المعنى ونطق به وليس من
أرضاعهم (قوله بالغير) أى بغيره والالف في قاما لا إطلاق وقد تسمع
في جعل الوجود قائما بالغير وإنما وجود العرض قائم به لكنه لما كان
وجود العرض في نفسه هو وجود موضوعه المقوم له والقائم به جعل وجود
العرض هو وجود موضوعه المقوم فاضاف وجود العرض إلى محله مم
لا يخفى أن ما آل التعريف أن العرض ما قام بغيره وهذا التعريف صادق
بصفات الباري تعالى وبالصفات السلبية فيكون غير مانع وإرادة
المتحيز من لفظ الغير لا قرينه تدل عليه في كلامه فيرجع هذا التعريف
لما قاله بعض الأشاعرة العرض ما كان صفة لغيره قال في المواقف وهو
منقوض بالصفات السلبية فإنها صفات لغيرها وليست أعراضا لأن العرض

الطيف والى الاين بقوله مصره والى الوضع بقوله قام والى ان بفعل بقوله
يكشف والى الملك بقوله غمى والى المتى بقوله لماى حين والى ان ينفع
بقوله اثنى - اهـ ووقع نحوه فى بعض نسخ المصنف هنا (قوله وان كان
كل كلى مقولا الخ) واما الجزئى فى مقولته اى جملة على غيره خلاف فقال
السيد فى حاشية الشهية كون الجزئى الحقيقى مقولا على واحد انما هو
بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فالجزئى الحقيقى لا يكون مقولا ولا
محمولا على شئ اصلا بل يقال ويحمل عليه المفهومات الكلية فهو مقول
عليه لا مقول وكيف لا وجهه على نفسه لا يتصور قطعا اذ لابد فى الحل
الذى هو النسبة ان يكون بين امرين متغايرين وجهه على غيره ايجابا يمنع
ايضا واما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لان هذا اشارة الى الشخص
المعين فلا يراد برى ذلك الشخص والا فلا حل من حيث المعنى كما عرفت
بل يراد به مفهوم مسمى زيد او صاحب اسم زيد وهذا المفهوم كلى وان
فرض انحصاره فى فرد واحد فالمحمول اعنى المقول على غيره لا يكون
الا كلبا اهـ وحقق الدوائى فى حاشية التهذيب ان الجزئى يحمل فقال المحمول
شامل للجزئى والكلى فان الحل يجري فيهما معا على ما صرح به الفارابى
فى المدخل الاوسط بل الشيخ فى الشفاء ايضا ونظر فى قول السيد ان جملة
على نفسه لا يتصور الخ بانه يجوز جملة على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار
متحد معه بحسب الذات كفاى هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان
بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا
يجوز جملة على كلى انحصار فى جزئية كفاى قولك بعض الانسان زيد اهـ

وان كان كل كلى مقولا على
ما فيه نظر لكونها
اجناسا عالية

منهاج النووى الجوهر معروف وهو معرب واحدته جوهره واما
الجوهر الفرد الذى استعمله المتكلمون فهو ما يتميز والجسم يطلقونه على

من اقسام الوجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين
الذات والصفات (قوله اشترت بهذا الخ) وجه كونه اشارة الى
ما ذكره صاحب المواقف انه اطلق لفظ الغير وهو يحتمل المتحيز وغيره
وقد علمت عاقبه ويرد على المصنف اعتراض وهو انه يصدد تقرير كلام
الحكام فعدوله عن تعريف العرض باصطلاحهم وتعيينه بما اطلق
عليه المتكلمون لا ينبغي فى صناعة التدوين فكان اللائق به ان يذكر

اشترت بهذا الى قول المواقف
فى تعريف العرض اما عندنا
فوجود قائم بمتحيز قال

وقراء ابو الفتح بان ما ذكره السيد معارض بان الكلّي محمول على الجزئي
الحقيقي ايجابا بادهة واتفاقا كقولنا زيد انسان وهو يدل على كون الجزئي
الحقيقي محمولا على الكلّي ايجابا بضرورة ان الحمل هو الاتحاد وهو من
الطرفين ومنفوض نقضا اجماليا بانه لو تم لدل على بطلان حمل الكلّي على
الجزئي الحقيقي بل على الكلّي ايضا ايجابا كما لا يخفى ومنفوض نقضا
تفصيليا بانه ان اراد بالنفس من جميع الوجوه فمختار ان الجزئي الحقيقي يحمل
على غيره بحسب المفهوم والاعتبار ونمنع امتناعه لجواز اتحاد المفهومين
المتغايرين في نظر العقل بحسب الخارج وان اراد بالنفس بوجه ما مختار انه
يحمل على نفسه ولا استعالة فيه اذ يكفي في النسبة التغاير الاعتباري اهـ
والحق ما قاله السيد وامامنا عجل به الدواني من النقل عن الشيخ والفارابي
فقد اجاب عنه العلامة عبد الحكيم بان كلامهما مبني على وجود الكلّي
الطبيعي في الخارج حقيقة على ما هو رأي الاقدمين وان الوجود الواحد
انما قام بالامور المتعددة حين حيث الوحدة لا من حيث التعدد فصح حمل
الجزئي على الجزئي لاستوائهما في الوجود والاتحاد من الجانبين قال ولعل
هذا مبني ما نقل عنهم من صحة حمل الجزئي ثم انه قوي كلام السيد وشيده
بتحقيق نفيس لم اره لغيره فانظر في حاشية الفطاب (قوله اوسع مقولية)
المقولية هي الحمل بالحكم بأوسغيته باعتبار تعدده وصدقه على افراد كثيرة
فلذلك اردفه بقوله وصدقا يعني ان كل فرد صدق عليه الجنس الدافل
كالحيوان يصدق عليه الجنس العالي بلا عكس فالحيوان يصدق على
الانسان مثلا مع صدق العالي وهو جوهر عليه وانفراد العالي في مطلق
جسم مثلا فلما كان العالي اكثر مقولية وصدقا فصاح ان يسمى باسم مقولة على
الاختصاص من قبيل ان الشيء اذا اطلق ينصرف للفرد الكامل (قوله

ما تركب من جزأين فصاعدا والعرض هو ما قام بالجنس اربا بالجوهر
واختلفوا في اتيان الجوهر الفرد قالوا وهذه الاقسام الثلاثة هي بجملة

اولا تعريف الحكماء للعرض ثم تعريف المتكلمين لا انه يحذف تعريف
الحكماء رأسا وقد عرفوه بانه ما حجب اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
اي في محمل مقوم لماحل فيه ومعناه ان يكون وجود العرض في نفسه هو
وجوده في الموضوع بحيث لا يتباين في الاشارة الحسية فتكون الاشارة

اوسع مقولية وصدقا
من غيرها المندرج تحتها
اصدق من غيرها

مقولة الجوهر (قال الشهاب الخفاجي استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس في كلامهم أي العرب بهذا المعنى وأما الجوهر المعروف أي وهو اللاتيني فغير وقيل عربي وإنما قدموا الكلام على مقولة الجوهر لاسبقيته في الاعتبار إذ يقبى المقولات اعراض والعرض مقتصر في وجوده لقيامه بالموضوع وهو الجوهر فكان سابقا على العرض بهذا الاعتبار وإن تقاربا في الوجود لاستحالة وجود أحدهما بدون الآخر (قوله لما

مقولة الجوهر لا يمكن
حذفها

المخلوقات لا يخرج عنها شيء منها اه نقل عنه (قوله هذا هو المختار مقابله ما قاله بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره هو منقوض بالصفات البلية فانها صفات لغيرها وبست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذ قيل بالتغاير بين الذات والصفات وعرفه المعتزلة بأنه ما لو وجد لقام بالمتحيز واختاروا هذا التعريف لان العرض ثابت في العدم عندهم منفكاً عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به وردد عليهم ان فناء الجوهر عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه متافيا للجوهر فلا يندرج في الحد وعند الحكماء مابهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوم لما حل فيه ومعناه ان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتأثران في الإشارة الحسية فتكون الإشارة إلى أحدهما إشارة للآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر هذا وقد كان اللاتين بحسب الطبع ان يذكر تعريف الحكماء مقتصرا عليه ويصدر به ثم بتعريف المتكلمين ولا اقل من ان يذكره مطلقا فان الكلام في هذه الرسالة جار في اصطلاحهم لانهم هم القائلون بالمقولات فالخروج عن اصطلاحهم محل بعاو المقصود وكأنه مسمى له ذلك مما صنفه السيد البليدي في رسالته فإنه كثير ما مل تعريف الحكماء واصطلاحهم ويذكر تعريف المتكلمين جاريا على اصطلاحهم او يذكرهما معا غير مبين ما لكل

السيد في شرحه هذا هو
المختار في تعريفه لانه

إلى أحدهما إشارة إلى الآخر (قوله هذا هو المختار) مقابله تعريف بعض الاشاعرة الذي ذكرناه سابقا وتعريف بعض المعتزلة بأنه ما لو

(سيأتي) اول الامور بعد الفراغ من مباحث المقولات والتمه من ان هذه المقولات اجناس عالية فلا جنس لها تحديه (قوله بانه الغنى عن المحل) الاولى الغنى عن الموضوع لما سبق من ان الموضوع هو المحل باعتبار كونه مقوما للحال ومعلوم ان هذا التعريف للحكمة وقد قالوا الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع يقوم ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقوله لا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكن المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عند عدم الصورة جوهر مع كونها حالة في

سياتي بل رسم يانه الغنى
عن المحل كترين جوهر

خرج منه الاعداد

والسلب اذ ليست

موجودة والجواهر اذهى

غير قائمة بتمحيض وخرج

ايضادات الرب وصفاته

ومعنى القيام بالغير هو

الاختصاص الناعت او

التبعية في التحيز والاول

هو الصحيح اه وادخال

ال على غير جائز عند

من الفريقين (قوله خرج منه الاعداد والسلب) خرجا بقوله موجود (قوله وخرج ايضادات الرب) اي بقوله قائم بتمحيض (قوله هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نقا لا آخر والاخر منعوتاه فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (قوله والاول هو الصحيح) بدليان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعاعا لتحيزه والا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني اوصاف الباري قائمة بذاته تعالى من

وجد لقيام بالتحيز (قوله هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نقا لا آخر منعوتاه فيسمى الاول حالا والثاني محلا له وذلك كاختصاص السواد بالجسم فانه يوصف به يقال جسم اسود وتفسير القيام بهذا المعنى يشغل قيام صفاته تعالى بذاته وقيام صفات المجردات بها عند تفسير القيام بالمعنى الثاني فلا يشملها (قوله والاول) اي تفسير معنى القيام الاول لما سبق ولان التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعاعا لتحيزه لتلازم

محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج التخصيص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان تحت الحال كذلك هذا تقسيم الحكماء على ما في المواقف وغيرها فاحفظه فانه سيقول في مواضع تأتي والمصنف رحمه الله مع كونه بصدد

غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته تعالى وتقدس (قوله منها ان لا تنقل) على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان لان الانتقال انما يتصور في المتحيز لانه عبارة عن حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز قال في شرح المقاصد وما يوجد في الجوار والنار من الحرارة او المسكن من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم (قوله

عليه اشراط الشيء بنفسه ونعام ذلك في الحاشية) (قوله وان كانت متوعدة في الاجسام) اي لا تعرف بدخول ال بل هي باقية على اجسامها اذ معناها شيء مغاير وهو مبهم (قوله لانها اشبهت) تعليل لوصف المعرفة بها لا بدخول ال ويصح ان يحمل على لهما كما يشعر به قوله بعد ولما حصل الشبه بذلك الخ (قوله اذ لا تخصيص باذخال اداة التعريف) فيه ان اداة التعريف انما تفيد التعيين لا التخصيص لانه المستفاد من التعريف وجوابه ان التخصيص تعيين لبعض الافراد تأمل (قوله لا تنقل من محل الى محل) لان الانتقال حركتي الابن وهو من خواص الاجسام * فان قلت نحن نحس بحرارة النار ونشم رائحة المسكن ونسمع الصوت على بعد من الجبع فكيف هذا مع ان الحرارة قائمة بالنار والرائحة بالمسكن والصوت بالهواء الذي وقع فيه النخوج بسبب القلع او القرع * قلت اجاب عن ذلك في شرح المقاصد بجوابين الاول على مصطلح اهل الكلام وهو ان الله يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة او الرائحة او الصوت في الهواء المجاور للشخص الذي وقع له الاحساس بتلك الكيفية الثاني على مصطلح الحكماء انه يحدث في الهواء المجاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل فتكون النار مثلاً اثرت في الهواء وحرارة بطريق التعليل وقبول

بعضهم وان كانت متوعدة في الاجسام كما وصف بها المعرفة في قوله تعالى غير المغضوب عليهم لانها اشبهت المعرفة باضافتها الى المعرفة فعولت معاملتها ووصفت بها المعرفة ولما حصل الشبه بذلك جاز ان يدخلها ما يعاقب الاضافة وهي ال والا كثرون على المنع لعدم الفائدة في ادخالها اذ لا تخصيص باذخال اداة التعريف عليها بخلاف الاضافة فتفقدتها التخصيص اه بالمعنى من المصباح وغيره * واعلم ان الاعراض احكاماً منها لا تنقل من محل آخر ومنها انه

تقرر بر كلامهم كثير اما يخالف اصطلاحهم ويختلط مذهبهم بذهب
المتكلمين من غير تعيين وتنصيص وهذا مريب جدا في صناعة التدوين
لا يجابهه الا لباس على الناظر في كلامه فيخبط خبط عشواء والحاصل
ان الجوهر باصطلاح الحكماء على ما يستفاد من التفسير المذكور
وصرحوا به ايضا هو الموجود لا في موضوع واما تعبير المصنف فمختل
اذ يلزم عليه خروج الصورة فانها من اقسام الجوهر عندهم ولا يصدق

لا يقوم عرض بعرض (هذا مذهب المتكلمين واحتجوا عليه بادلة
منها ان تحيز المصفة بالتبعية لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا في التحيز
بالذات لان التحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا
لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بتحيز بالذات بل هو
تابع في التحيز للجوهر ونقصه الحكماء باننا لانسلم ان القيام هو التحيز تبعا
كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وان لم تكن ماهية ذلك
الاختصاص الناعت معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان
صفات الله تعالى دائمة بذاته ومع استعجاله تميزه ولزيم ان القيام هو حصول
الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز
محل آخر وهو الجوهر وذهبوا الى جواز قيام العرض بالعرض محتجين بان
السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما
فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه مالم تلاحظ حركته لم
يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء ونقض هذا الدليل ايضا
من طرق المتكلمين بما فيه طول فأنظره في المبسوطات (قوله لا يبقى
زمانين) المسئلة خلافة فذهب الاشعري ومتبعوه الى ان العرض لا يبقى
زمانين فحيلة الاعراض باقية عندهم على سبيل التقضي والتجدد فينقض

المادة اي الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو الهواء انتهى موضعا (قوله
لا يقوم عرض بعرض) هذا مذهب المتكلمين والفلاسفة يجوزون ذلك
تعلل المانع بان القيام التبعية في التحيز والذي تحيز هو الجوهر وتعلل
المجوز بان القيام هو الاختصاص الناعت كما تقدم (قوله لا يبقى زمانين)
بل الاعراض تتجدد وتعدم شيئا بعد شيئا وذلك لان البقاء صفة قهوه عرض
ايضا فلو بقي العرض للزم قيام العرض بالعرض ولا يخفى ضعفه (قوله

لا يقوم عرض بعرض خلافا
للفلاسفة ومنها انه لا يبقى
زمانين واليه ذهب
الاشعري ومن تبعه

عليها انها مستغنية عن المحل الذي هو الهيولى والمادة وان كانت مستغنية
عن الموضوع كما علمت من التقسيم وايضا بما يقع في ذهن المتأخر ان
المحل هو المكان فيعرض بشمول التعريف للواجب او المجردات ولا
يصدق على الجوهر فانه مفتقر للحول في المكان وكل هذا الخلل انما جاء
من مخالفة الاصطلاح والتصرف في التعبير وانالت ادري ما علة ذلك

واحد منها ويتجدد الا تحرو واقفهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء
المعتزلة وقالوا فلا سعة وجهه للمعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى
بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات
وانواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والكون خلاف واحتج الاصحاب
بوجوه منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائمها والبقاء عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل واجيب باننا نسلم ان البقاء
عرض بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم
كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض كما تقدم (قوله لانهم
قالوا) اى القول بعدم بقاء الاعراض منقوضه القول المتذكور فهم
مضطربون الى القول بعدم البقاء ولو قالوا بان السبب غير ما ذكرنا
ذهبوا الى القول بعدم بقاء الاعراض الذى قيل انه بسفطة لانه مكابرة
في المحسوس وقد تمكك النظام ببعض ادلتهم وطردوها في الاجسام فقال

لانهم قالوا السبب المحوج
الى المؤثر

لانهم قالوا (علة المحذوف تقديره وانما قالوا بذلك مع انه مصادم للمشاهدة
ومكابرة في المحسوس لانهم قالوا الخاى الحامل لهم على القول المذكور
قولهم ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فقط او هو مع الامكان
او الامكان بشرط الحدوث اقول ثلاثة وكان الاولى ان يدكرها لان القول
بعدم بقاء الاعراض يضطر اليه كل من الافوال الثلاثة لا من قال ان
السبب المحوج هو الحدوث فقط كما قد يتوهم من صنيعة واما القائل بان
السبب المحوج الى المؤثر هو الامكان كما هو مذهب الحكماء وبعض المحققين
من المتكلمين فلا يضطر لهذا القول ولذلك قالوا ان الاعراض باقية سوى
الازمان والحركات والاصوات وذهب الى هذا القول جمهور المعتزلة
ايضا وفي شرح الزر كشي على جمع الجوامع علة الحاجة الى المؤثر فيه

او القابل للعرض او المتعجز

وقد تكررت في مواضع ستاتي (قوله او القابل للعرض) هذا التعريف يصلح على اصطلاح الفريقين وانما هو بالقابل دون ان يقول مقامه العرض ليشير في ان المعبر في ما عبيد الجوهر قبوله للعرض ان لا يلزم قيام جميع الاعراض به وان قام به عرض مثلا كالسواد فهو قابل للضد كالبياض فالتبول منهم من الحصول بالقدم (قوله او المتعجز) هذا التعريف خاص بالمتكلمين وقد استلزم من التعريف قيد بالذات وحذفه صير التعريف غير مانع لدخول العرض فانه متعجز ايضا لكن لا بالذات بل بواسطة الغير قال في المواضع ان الكلام على تقسيم المتكلمين الحادث اما متعجز بالذات ارحال في المتعجز بالذات او لا متعجز

هو الحادث

بعدد بقائها ايضا كما ينط في حواشي الكبرى ثم رأيت في حاشية التجر يد السيد عند قول الشارح وقيل هذا النقل عن النظام غير معتد عليه قال قدس سره لما كان هذا المنقول مستبعدا جدا بل قرينا من السفسطة تصدى جمع للطعن في النقل رفع المذلة عن وصمة المكابرة وتكذيبهم حديث الطفرة المشهور عنه وتاولة قوم بانه ذهب الى ان علة الحاجة هي الامكان فالداعي لذلك ان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال البقاء فتوهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه متوهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وحكم آخرون بأن له باعثا على هذا القول الشنيع كما ان القائل بعدم بقاء الاعراض باعثا عليه كما اشرنا اليه اه (قوله هو الحادث) الاحتمالات العقلية اربعة لان السبب اما ان يكون هو الامكان وحده او الحادث وحده او الامكان مع الحادث فيكون كل منهما اجزا من العلة المحروجة او الامكان بشرط الحادث فيكون الامكان علة محروجة والحادث شرط لعليتها وتأثيرها وعكسه ولم يذهب الى الاخير احد وذهب لماعدا الاول المتكلمون فقالت كل طائفة قبول ونقل في

اربعة مذاهب الاول ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان ولا مدخل للحادث فيها وهو اختيار الامام ونقله عن اكثر الاصوليين وتنبه صاحب الصحائف لجمهور المحققين ووجهه اما ان ارفعنا الامكان عن الوهم بقى الوجوب بالذات او الامتناع بالذات وكل منهما يحيل الحاجة الى المؤثر فدل

ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني بالمتحيز بالذات ما شأنه ان يشار اليه بالذات اشارة حسية بأنه عندها وهناك واعتبر قيد بالذات اخترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التسعة والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحال في المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المنساون دون الماء مع السكر فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في السكر اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ليس متحيزا ولا حالا فيه هو المجردات وليس بثابت عندنا اهـ وظهر لك منه ان المصنف حذف قيد الابد من ذكره اوجب الاخلال بحذفه وقال العلامة اليوسي الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات اي بنفسه غير تابع بحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي حل فيه فوجود العرض في محل هو عين وجوده في نفسه لا لامر آخر ولهذا يمنع عليه الانتقال بخلاف الجوهر فان وجوده في

المواقف تضعيفها واجاب عنه والفلاسفة قالوا بالاول (قوله فلزمهم الخ) قال السيد في حواشي شرح التجر يد من قال علة حاجة الممكن الى المؤثر يعني الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقاءه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم ذلك جماعة منه وتمسكوا بعدم اتقاء البناء حال غناء البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرج من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما برأ العالم ولما كان هذا امر اشيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائا اما تعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما تتركب هي منها اعني

على ان علة الحاجة ليست غير الامكان الثاني انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود وهو قول باطل والثالث مجموع الامكان والحدوث فالعلة مركبة منهما والرابع ان العلة الامكان فقط والحدوث شرط والفرق بين الامكان والحدوث ان الامكان عبارة عن كون الشئ في نفسه بحيث لا يمنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا والحدوث عبارة

فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع قدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد محتاج الى المؤثر دائما فالجوهر محتاج اليه بواسطة فلا استغناء اصلا وقالت الفلاسفة ببقاء

نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا يتقل عنه اه والعجب من المصنعت انه استمر كثيرا ما هنا من حاشية البرسي مع المخالفة له في بعض المواضع بما يوجب الاخلال في الكلام كما هنا فان قلت حذف قيد بالذات للاعتماد على قوله وهو ما اخذت ذاته الخ اذ الذي تأخذ ذاته قدرا من الفراغ هو الجوهر دون العرض قلت هذا تعريف مستقل للتعريف فلا

الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الا كوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما واما القائلون بأن العلة هي الامكان وحده فذهبوا الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان اه وبه يعلم ان القول بتجدد الاعراض يحتاج اليه كل من الاقوال الثلاثة فالقصر تقصير (قوله العرض الواحد بالشخص الخ) قال في المواقف وهذا حكم ضروري ولذلك نهزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولا فرق بينهما وبين جزمنا بأن الجسم الواحد لا يوجد في آن واحد في مكانين فكما ان الجزم الثاني يذهب بلا شبهة فكذا الاول ويؤيده ان العرض انما يتعين ويشخص بمحله لامتناع تواردها على شخص واحد واذا كان له تعيينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تأييده ببيان لمسته فان الشيء المعلوم بالسببية اذا علم بلمسته اطمانت النفس اليه اكثر وان كان الجزم التعيني حاصل لا بدونه (قوله بنفس داما) الجار والمجرور متعلق بقوله دام فلم للحصر اى ثبت

الاعراض ومنها ان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بحلق بالضرورة ولذلك نهزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم لا يوجد في مكانين (والثاني) اى وهو الجوهر (بنفس داما)

عن كون الوجود مبرقا بالعدم (قوله بالضرورة) اى هذا حكم ضروري لان العرض يشخص ويتعين بمحله فلو قام عرض واحد بمحلين لمكان له محب كل محل تعين وتشخص لامتناع تواردها على معلول واحد بالشخص واذا كان له تعيينان كان الواحد اثنين وهو محال وما ذكر تنبيه الاستدلال فان بعض الضرورات قد يخفى فنبه عليه (قوله والثاني) اى القسم الثاني من القسمين المذكورين في النظم هو له وهو عرض وجوه (قوله بنفس داما) الجار والمجرور متعلق بدام اقدم عليه للحصر وان قلت داما لا يطلق وفسر داما بمعنى ثبت وسيأتي بحمل الباء لالة والمعنى حيث ان الجوهر بثبوته بنفسه لا بواسطة غيره بخلاف العرض

يصلح ان يجعل قرينة لتخصيص سابقه ولو سلم فالتعاريف لا يرتكب
فيها امثال هذه التكاليفات من التخصيص وغيره على ما صرح به
المحققون في قاعدة في الاشارة الحسية عند الحكماء امتداد خطي
موهوم آخذ من المشير منته الى المشار اليه وتحقيقه في القاضى مير على
الهداية مع حاشية الادري عليه فانظره هناك ان كنت ذاعناية لا ترضى
لنفس التقليد (قوله وهو ما اخذت ذاته) قال البوسنى ولا بد من
معرفة المتحيز والتحيز والحيز اما المتحيز فهو الموجود في الحيز وقيل هو
الجرم الذي يمنع غيره ان يحل حيث هو وهما بمعنى واما التحيز فقبل هو
نسبة الجوهر الى الحيز بانه فيه وقيل هو المعقولة التي باقية ما وقعت
الممانعة ومعناه في مداخله غيره معه في حيزه وهل هو زائد على ذات
الجوهر او لا نقولان مبنيان على القول بالحال واما الحيز فهو القدر الذي
تقع عليه الممانعة وهو المكان وقال القاضى ابو بكر الحيز هو نفس المتحيز
كما ان الوجود نفس الموجود وهو مردود انتهى فان قلت تفسير المتحيز
المذكور مخالف لما نقل سابقا عن السيد قلت لا يخالفه فان التفسير
المذكور هنا تفسير للتحيز بالفعل وما هناك تفسير للجسم الذي من
لوازمه التحيز وما له ان ماهنا اعترفيه الحصول بالفعل وما هناك اعتبر
فيه الامكان الوقوعى والتفسيران وان اختلفا فهو ما متحدان تحقفا

وهو ما اخذت ذاته قهرا

بنفسه لا يغيره بخلاف العرض فان ثبوته ووجوده بواسطة وجود الغير
وهو المحل وقد كان الاولى ان يقول والثاني ما بنفسه داماليكون جاريا
على طريقة التعريف فان هذا الترتيب يشعر بانه ذكر حكم من احكام
الجوهر ويقال مثل ذلك في قوله سابقا في تعريف العرض فاول وجود
قاما بالغير فيقول فاوله ماله وجودا خ وقد يعتذر عنه بضيق النظم (قوله
وقام بنفسه) سياتى تفسير القيام بالنفس بالاستغناء عن المحل قوله

فان ثبوته ووجوده بوجود محله وهو الجسم فلا وجود له استغناء لا ثم كان
الاولى للاعتناء ان يقول غنا وفي تعريف العرض ما بنفسه داماله وجود
قام بالغير ليكون جاريا على ما عاين الا لا تنافي في التعاريف والافال تعبير المذكور
في الموضعين يتوهم منه اثبات حكم لما ابداء للفرق بينهما ما ويجاب بضيق
النظم (قوله وقام) عطف على ثبت للتفسير وهو تفسير مراد (قوله

اي ثبت وقام بنفسه قال
في المصباح دام الشيء
يدوم دوامه واما ذو مجموعة

(قوله من الفراغ) اى الحيز وهو السطح الباطن من الطوى المماس
 للسطح الظاهر من المحوى على ما ذهب اليه ارسطاطاليس واختاره
 المتأخرون كابن سينا والفارابى وهو بعد موجود يتدفق فيه الجسم
 وينطبق ذلك البعد عليه ويسمى بعدا مظهورا لانه فطرت عليه البديهة
 وصحفه بعضهم بالمظهور بالثقاف على ما ذهب اليه افلاطون وهو مذهب
 الاشراقين قالوا ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته وتوارد المتكلمات
 عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
 المجردة التى لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التى تقبل اشارتها التى هى
 جواهر كثيفة ارفع والبعد المفروض على ما ذهب اليه المتكلمون والحيز
 والمكان لفظان مترادفان عند الحكماء كما صرح بذلك من لازاده فى شرح

من الفراغ كان

والمزاد انه مستغن الخ والقيام بهذا المعنى لا يدل عليه الثبوت ولا يفهم
 منه بخصوصه لان الشئ اثبات اعم من ان يقوم بنفسه او بغيره فان
 العرض يصدق عليه انه ثابت وقد يقال انه تفسير مرادى المراد بالثبوت
 هنا القيام بالنفس (قوله والمراد) اى من القيام بالنفس والاثبات
 بلقط المراد هنا له محل لما علمت ولان القيام بالنفس يفهم منه معنى آخر
 غير المذكور وهو عدم الاقتران الى المحل والمخصص وهذا المعنى
 لا تصح ارادته هنا لصدقه على واجب الوجود وقوله لا يحتاج الخ تفسير
 للاستغناء (قوله والباء فى نفس الالة) فسروا الاول بانها الواسطة
 بين الفعل ومنفعله فى وصول اثره اليه كما يقال كتبت بالقلم وقطعت بالسكين
 فنقتضى التغاير ولا يعقل بين الشئ ونفسه مغايرة وحيث لا معنى قيام

ثبت اه والمراد بالنفس
 الذات وهو المطلق
 حقيقى والباء فى نفس
 الالة والمراد انه مستغن
 بذاته لا يحتاج الى محل

والمراد بالنفس) عبر بالمراد لان النفس قد تطلق على غير هذا المعنى ايضا
 (قوله وهو اطلاق حقيقى) دفع به توهم انه مجازى (قوله الالة) لكن
 المعنى الحقيقى الالة غير معتمول هنا لان الالة هى الواسطة بين الفاعل
 ومنفعله فى وصول اثره اليه ولا يعقل جعله للشئ فى نفسه لعدم المغايرة
 فيراد حيث ذاته لا واسطة لتغير فى ذلك القيام فعنى الالة غناء عدم توسط
 الغير اى ان ذاته كافية فى ذلك بخلاف العرض فان الغير مداخل فى تحته
 وهو المحل ولذا عبر بالمراد (قوله الى محل يقوم به الخ) كان الاولى ان
 يقول يقوم به فان قوله يقوم به يخرج عنه الصورة مع انها جوهر عندهم

الهداية واستفيد من شرح المقاصد حيث قال الاين هو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وكذلك مترادفان عند المتكلمين كما تشهد به عبارة اليوسى السابقة لكن في شرح القاضي مير علي الهداية ان المكان عند القائلين بالحيز يعني المتكلمين غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض السريبر واما الحيز فهو عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان تلاء كذا اخل الكوز للاء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو الطح الباطن من الحاردي المعاس للطح الظاهر من الحوي ثم قال والمفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الاو يلحقه ان يكون له حيز اما مكان واما موضع وفي موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا الخ اه فاذا علمت هذا قلت التعميمات في قول المصنف

العرض بنفسه عدم احتياجه لحل يقوم به كما في العرض فهذا نظيره قولهم واجب الوجود ما كان وجوده من نفسه فانه لا يعقل كون الشيء مؤثرا في نفسه وانما المراد عدم الاحتياج الى الغير في افادة الوجود كما يظهر ذلك من مقابله وهو الممكن الذي يستفيد الوجود من الغير ولذلك قال والمراد انه مستيقن بذاته اي بخلاف العرض فانه محتاج الى الموضوع كما سبق واعلم ان المتكلمين عرفوا الجوهر بانه حادث متعيز بالذات والحكماء بانه ممكن موجود لاني موضوع واما التعريف المذكور وهو تعريف الجوهر بما قام بنفسه فهو تعريف للجسم على اصطلاح بعض المعتزلة وقال في المواقف وشرحه بعد ان عرف الجسم بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ثم انه اشار الى تعريفات متقولة

وهي محتاجة الى محل وهو الهبولى لكن ذلك المحل ليس مقوما كما في محل العرض وهو الموضوع لانه اعتبر فيه كونه مقوما للحال فيه ثم ان قوله لا يحتاج ٣ الى محل يقوم به تفسير لاستغنائه بنفسه فيصير المعنى ان قيامه بنفسه هو عدم احتياجه لحل يقوم به وسيأتي يقول وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء الخ قال العبارتين واحد فهذا تكرار واما هو بعد شرح التعريف في اصطلاح المتكلمين لان التعريف المذكور لهم والمناسب

٣ (قوله الى محل يقوم به)
كذا بالتسخ التي بأيدينا
والمناسب ان يقول الى
محل يقوم به ولعله عبر به
عملا معتنى الاولوية
المصدرها

كان مستقرا ام لا جسما ام لا متمكنا ام لا طاعر على القول بعدم الترادف واما
على القول به فيقال في توجيهه انه لا يلزم من ترادفهما ترادف الحال فيهما
لا اعتبار معنى زائد في المتكهن لم يعتبر في التحيز كما اشار لذلك بقوله بعد
لاختصاصه بالتحيز الممتداح (قوله مستقرا) قال في الصحاح
القرار المستقر من الارض وقال قررت بالمكان بالكسر اقر قرارا
وقررت ايضا بالفتح اقر قرارا وقد ورد اقره في مكانه فاستقر اه
فما قبل في تفسير المستقر بالرفع مرفوع والاولى ان يفسر الاستقرار
بالثبوت (قوله كدائرة) مجرد تمثيل فيه اغراب فلا يتوهم الاختصاص
فان مثلها كل جسم رفع بعضه على شيء دون البعض الاخر (قوله وما
عداه منها متعيز فقط) اما على ان الحيز هو الفراغ الموهوم او البعد

عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة تعرف
الجسم انه القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام
هو الشيء وهذه التعريفات الثلاثة باطلة لا تنقاس الاول بالباري تعالى
وبالجوهر الفرد وانتقاس الثاني منهما بما وبالعرض ايضا وانتقاس
الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال
لا تاعد عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد الجسم من عمر واي اكثر
ضخامة وانباطا بعداد و تأليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن
التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك وقد كان الاولى
للمصنف ان يورد تعريفات الحكماء والتعريف المشهور عند المتكلمين
اعني الحادث المتعيز بالذات وامام صنعته من حذف تعريف الحكماء مع
كون الكلام باطلاحهم وذ كر تعريف للجسم الذي هو اخص من
الجوهر لبعض المعتزلة معترض بما سمعت فغير مستحسن ولعل الموقع
له في ذلك متابعته لمقولات شيخه السيد البليدي وهو كثير اما يرتكب
امثال ذلك كما بيناه في خواشيه وقد عرف هو الجوهر بتعريفات
فقال هو الغنى عن المحل او القابل للعرض او المتعيز ولم يذكر

له هو قوله ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين الخ فكان الاولى حذف
هذه الجملة اعني قوله والمراد الخ ثم يرد عليه مؤاخذه اخرى هي انه لم
يذكر تعريف الجوهر باصطلاح الفلاسفة مع انه يصدد بيان

مستقرا ام لا جسما ام لا
متمكنا ام لا وحيث قد المتعيز
في هذا الكلام
اعم من المستقر كدائرة
مرفوعة برمع فان جزاها
الملاقي له مستقر متعيز وما
عداه منها متعيز فقط
ومن الجسم فان تركيب من
جوهرين فردين مثلا جسم
متعيز وما لا متعيز فقط

ومن الممكن لاختصاصه
بالتحيز المعتد دون غيره
كالجوهر الفرد فكل
مستقر جوهر متحيز

المفطور فتحيز الجزء الغير المستقر ظاهر وإنما على أنه السطح فقد يتوهم
القاصر ان لا تحيز حيث لا الجواب ان هذا الجزء مما سـطح من الهواء
محيط به قال السيد في شرح المواقف المكان قد يكون سطحاً واحداً
كأنظير في الهواء فان سطحاً واحداً دائماً بالهواء محيط به ارا أكثر من سطح
واحد كالبحر الموضوع على الأرض فان مكانه سطح مركب من سطح
الأرض التي تحته و سطح الهواء الذي فوقه اهـ ومعلوم ان حال الجزء الغير
الملاقى كحال الطير في الهواء (قوله لاختصاصه) اي الممكن (قوله
كالجواهر الفرد) مثال للغير (قوله فكل مستقر الخ) تفريع لاختصاص
النسبة بين المتحيز والممكن والمستقر وكان الاولى له ان يبين حقيقة
المكان والحيز او الممكن والمتحيز والمستقر ثم يفرع عليه ما ذكر فان
النسبة بين الاثنين أعماقاً تقل بعد معرفة حقيقة ما ولم يبين الحقيقة
المتحيز وبهـ ما تعلم انه كان الاولى تقديم قوله والحيز هو الفراغ عند قوله
وهو ما اخذت ذاته قدرا من الفراغ ويرد عليه ايضا ان هذه النسب لا

يقوم به بخلاف العرض
ومعنى قيامه بنفسه عند
التكلمين ان تحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز
شي آخر بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز
الجوهر الذي هو محله

تعريف الحكماء قال السيد في حاشية التجر يد تدعروا الجوهر في
المشهور بانه الموجود لا في موضوع فظن منه ان الواجب داخل فيه
فدفعوه بان ليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود
بالفعل والالكان الثالث في وجود جبل من ياقوت او بحر من
زئبق شكا في جوهر يشبه بل معنى هذا الرسم ان الجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج وانصفت به كانت لافي موضوع وظاهر
ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية يزيد وجودها على ماهيتها فلا
يصدق على الواجب وانما تعريف العرض بانه الموجود في موضوع فلا
اشتباه في عدم تناوله للواجب سواء فسر بمثل ما هو وهو الحق اولم
يفسر (قوله يقوم به) الاولى يقوم له لتظهر المقابلة بينه وبين العرض
(قوله ومعنى قيامه بنفسه عند التكلمين) وما نقل عنه هنا من ان

اصطلاحهم وقد عرفوه بانه موجود لا في موضوع فعدوله عن ذكر
تعريفهم وذكروا تعريفه بوضع اصطلاح بعض المتكلمين غير مرضي
بل ذكر في المواقف انه تعريف للجسم باصطلاح بعض الصالحية من
المعتزلة وذكروا انه منقوض بالباري تعالى والجوهر الفرد والتعريف

يتأتى جريانها على مذهب الحكماء لانهم نافون للجوع والفرد وقد
اجرى النسب هنا مخطا اصطلاحهم باصطلاح المتكلمين وهو محتمل
بالبيان ومثله يقع كثيرا كما يشكك في كماله (قوله ولا عكس) اي
وليس كل جوهر متعجز مستقر او ذلك كالجوهر الملاقى للريح من الدائرة
وكا لطير في الهواء فانه جوهر متعجز وليس مستقر (قوله ولا عكس) اي
وليس كل جوهر متعجز متمكن كالجوهر المفرد فانه متعجز غير متمكن (قوله
هو الفراغ الموهوم) قال ملازاده الفراغ هو القضاء الذي يشتهه الوهم

قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القائم بذاته
عند المتكلمين لا بد وان يكون متعجزا فلا يتناول الباري تعالى والنفوس
والنفوس المحررة عن المادة وتعريف الفلاسفة متناول لها الا انهم لم
يشترطوا التحيز في صفات الباري عند المتكلمين ليست بجواهر ولا
اعراض لانها ليست متعيزة بنفسها وليست تابعة في التحيز لشيء آخر
ففيه نظر لان قوله لا بد وان يكون متعجزا زيادة لا يدل عليها التعريف
وهو في حذاته صادق على المحررات شامل لما كما تقدم نقض التعريف
به ومن صرح به السيد في شرح المواقف نعم بواسطة هذه الزيادة
لاشمول الا ان التعريف لا يخص قائل (قوله وعند الفلاسفة الخ)
كان الاولى ان يحذف قوله سابقا والمراد انه مستغن الى آخره ويقتصر
على قوله ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين الخ فان التعريف المذكور
في النظم باصطلاحهم قد بدى ولم يدكر مصطلح الفلاسفة (قوله هي
النفوس الناطقة) هي النفوس الارشدية المدبرة للاشخاص الجزئية

المشهور عند المتكلمين هو حادث متعجز الذات (قوله سواء كان) اي
الشيء الذي قام به شيء آخر (قوله كما في سواد الجسم) يعني كما في الجسم
باعتبار قيام السواد به وقوله كما في صفات الباري يعني كما في الباري
تبارك وتعالى بالنسبة لقيام الصفات به وانما اولنا عبارة بذلك لان
التعميم الذي ذكره انما هو في المحل الذي هو مصادوق الشيء بقرينة
قوله متعجزا (قوله والمجردات) عطف على الصفات ولا يحتاج الى تأويل
فان جعل معطوفا على الباري احتيج الى مثل التأويل المذكور (قوله
هي النفوس الناطقة) النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة اي الهبولى

لا عكس وكل جسم جوهر
متعجز ولا عكس وكل متمكن
جوهر متعجز ولا عكس
والخيز هو الفراغ وهو
موهوم عند المتكلمين

المقوم له وعند الفلاسفة
معنى قيام الشيء بنفسه
استغناؤه عن محل بقومه
ومعنى قيامه بشيء آخر
اختصاصه به بحيث يصير
الاول نعتا والثاني منعوتا
سواء كان متعجزا كما في
سواد الجسم ام لا كما في
صفات الباري والمجردات
ذكره بعد التفازاني
والمجردات هي النفوس
الناطققة والعقول

وبدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الشيء الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وإن يكون ظرفاً له عند المتكلمين وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم باعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاءً فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ الموهوم مع قسده أن لا يشغله شغل من الأجسام فيكون لا شيئاً محضاً لأن الفراغ الموهوم ليس بوجوده في الخارج بل هو امر موهوم عندهم إذ لو وجد لكان بعداً مغطوراً بهم لا يقولون به فإذا لم يشغله جسم

وقوله والعقول أي الجواهر المجردة أي المؤثرة في الأجسام نقل عنه (قوله ونحوهما) كالنفوس الفلكية العلوية وهي المدبرة للأجسام العلوية الفلكية والملائكة الأرضية وهي المدبرة للسلطان الأربعة النار والهواء والماء والأرض وإلى ذلك أشار عليه السلام بقوله إنا في ملك البحار أفاده الشيخ عطاء نقل عنه وأصل هذا ما في شرح الطوالع قال الجواهر الغائبة عن حواسنا ما إن تكون مؤثرة في الأجسام أو تكون مدبرة للأجسام أو لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة إياها أو الأولى أي الجواهر الغائبة والمؤثرة في الأجسام هو العقول العشرة عند الحكماء والملائكة الأعلى عند الشارع الثاني أي الجواهر الغائبة المدبرة للأجسام تنقسم إلى علوية وهي التي تدبر الأجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السمائية في عرف الشرع وإلى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم العناصر ما إن تكون مدبرة للسلطان وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الأرض واليهيم أشار صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك

متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وليست حالة في البدن بأساطلهم والعقول جمع عقول وهو جوهر مجرد عن المادة متعلق بالأجسام تعلق التأثير وقوله ونحوهما نحو النفوس الناطقة التي للإنسان النفس الفلكية القائمة بالفلك فإن كل فلك له نفس وتسمى النفوس الناطقة للإنسان نفوساً أرضية والنفوس الفلكية نفوساً علوية لما إنهما متعلقة بالأجرام العلوية كمتعلق الأولى بالأجرام الأرضية السفلية ونحو العقول العشرة العلوية الملائكة الأرضية وهي المدبرة للسلطان الأربعة النار والهواء

ونحوهما والمراد بتجردها
صكونها غير جسم

ما كان لاشياء محضاً بالضرورة والخلاء عندهم انحص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ من غير ان يعتبر معه حصول الجسم فيه او عدمه ثم قال والنزاع واقع في امتناع الخلاء وامكانه بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذاهبون الى امتناعه والمتكلمون ذاهبون الى امكانه اهـ وادلة الفريقين في المطولات وبعجبتني هنا قول القائل

وبين عيني واليسار مسافة * كان السما مع بعدها قريب وثبة

الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة الاشخاص الجزئية وتسمى نفوساً ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية الثالث اي الجوهر الغائبة عن الحواس التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة ايها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن اهـ وهو كلام حسن وتقسيم يدعي الا انه اراد ان يطبق بين كلام اهل السنة والحكماء وبينهما بون بعيد كما بيناه في الحواشي الكبرى (قوله اي ليست الخ) تفسير على الشر المرتب (قوله فهي قائمه بنفسها) لكن النفوس الناطقة لها ارتباط بالبدن قالوا انها غير ملوك بالشام مدبر امر مصر والعقل وفيها اختلاف كثير فذهب جمهور الفلاسفة الى انها جوهر روحاني مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وواقعهم الراغب والغزالي وقال المتكلمون انها جسم بناء على ان ما سوى الله اما جسم او جسماني وارادوا ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو اما ان يكون هذا الهيكل المخصوص ومال اليه اكثر المتكلمين وهو ضعيف لان الانسان باق من اول عمره الى آخره والهيكل في التبدل والتحلل داخل وخارجا

والماء والتراب وهذا مبني على ان العقول باصطلاح الحكماء هي الملائكة باصطلاح اهل الشرع كما ذكر ذلك غير واحد منهم الاصبهاني في شرح الطوالع ولنا معهم كلام ذكرناه في الحاشية الكبرى وذكرنا عبارة شرح الطوالع في الحاشية الثانية فانظر عما ان شئت (قوله اي ليست مركبة) يرجع لقوله غير جسم والذي بعده لما بعده (قوله واقسام الجوهر عند الحكماء) واما المتكلمون فلا يقولون بهذا التقسيم (قوله

ولا جسماني اي ليست
مركبة ولا داخلية في
الجسم فهي قائمة بنفسها
* واقسام الجوهر عند
الحكماء

وان زعموا ان الحلاء وجوده * محال فتقوض بكفى وكفى
(قوله للجواهر احكام) اي للجواهر بالمعنى الشامل للاجسام فان الاحكام
الآتية اكثرها مختص بالاجسام (قوله قابلية للبقاء زمانين مثلا) اي فاكثر
وهذا الحكم ضروري قال الامدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان
ما شاهدناه بالامس من الجبال والرياسات والارض والسموات هو عين
ما شاهد اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتتنا بالكلية لم يبق من
خلفنا معه وان اولادنا ورقتنا نالنا ان هم الذين كانوا معنا من قبل اه ومن

في فائدة في الجوهر
احكام منها انها قابلية
للبقاء زمانين مثلا الى

ار اجزاء اصلية داخلية فيه باقية من اول عمره الى آخره وهو اختيار محقق
المتكلمين وقال بعض المحققين من المتأخرين انها جسم نوراني حال في البدن
غني عن الاعتناء والتجمل وانها مدركة للحركات والحركات وقال
طائفة من قدماء الفلاسفة هي العناصر الاربعة وقال اكثر الاطباء انها
المزاج وقال آخرون هي تناسب الاركان والاخلط وقال ابن الراوندي
انها جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها اجسام اظيفية سارية في
البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلاث قوى احدها في
الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة والثانية في القلب وهي الفيضية
وتسمى قوة حيوانية والثالثة في السكبد وهي النفس الشهوانية وقيل
الاخلط قال الفلاسفة وتعلقها بالبدن اضطراري وهي حال تعلقها
مجبورة غير مختارة كما اشار لذلك ابن سينا في قصيدته بقوله

خفة لانه ان كان محلا
د جوهر آخر

وصلت على كره البكدر بما * كرهت فراقك وهي ذات تضجع
وقال بعض العارفين ان الله خلق بين النفس والبدن علاقة شوقية موجبة
لميلها ورغبتها اليه فاذا تشقت فيه اتفادت بغير تمنع بل بالرغبة
والعشق وانشد

وصلت بعشق لا بكره مثل ما * قال الحكيم وفارقت بتوابع
اه ما خصا من بعض شراح قصيدة ابن سينا في النفس (قوله خفة) قيل
تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة غير حاصر لجوار وجود جوهر يكون
مخللا الجوهر آخر ولا يكون لشي من اوضاع اي قبول اشارة فاصلا ولا يكون
ذلك المحل هبولى ولا الحال صورة ولا المركب منها جسما وهذا سوال
ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من احوال
والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا

المتكلمين من اعتدل بأنه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة
اي لم يمكن ان يقال بموت حي او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا
وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين
على موضوع واحد (قوله خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آتيا
فانابناء على اصله الذي خالف فيه ما اجمع عليه المتكلمون من تركيب
الاجسام من الجوهر والفردة وقال انها مركبة من الاعراض ووافقه على
ذلك النجار من المعتزلة واجرى الدليل الذي عمل به المتكلمون في عدم

الفناء خلافا للنظام

فهو الهولي وان كان حالاً في

من جزاين قبل فان اردت حصر اعقليا قلت الجوهر اجسام اولاً والثاني
ان يكون جزاء فان كان به بالفعل فصورته والاقادة واما ان لا يكون
جزاء فان كان متصرفا فيه بنفسه والافتقار له السيد في حواشي التجريد
وذكري شرح المواقف ان هذا التقسيم الذي ذكره مبني على نفي
الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولي ولا ما يركب منهما بل
هناك جسم من كبر من جوهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد
انما يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهر او هو ممنوع فان
الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا ثانيا به فلا يثبت جوهر حال ولا
ما يركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل الجوهر آخر
(قوله فهو الهولي) هي في كلام المتكلمين اصل الشيء فان يكن في
كلام العرب فهو صحيح في الاشتقاق ووزنه فعولي وقبل هي مخففة
اولى والصواب انه لفظ يوناني بمعنى الاصل والمادة وفي الاصطلاح
جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين
النوعية والجسمية ذكره الشهاب الخفاجي في شفاء الغليل وقال في
القاموس الهولي بتشديد الباء مضمومة عند ابن التظاع نقل عنه

فهو الهولي هي كلمة يونانية معناها الاصل والمادة وفي اصطلاح الحكماء
جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين
النوعية والجسمية ونقل عن الصغائف ان الهولي اربعة الاولى
جوهر غير جسم الثانية جسم قائم به صورة كالهولي بالنسبة الى صورها
النوعية الثالثة الاجسام مع صورها النوعية التي صارت محلا لصور
اخرى كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز الرابعة ان

بقاء الاعراض فيها قالوا ان يثبت الاعراض كانت متصفة ببقاء قائم بها
فيسلزم قيام العرض بالعرض والجواب منع ان البقاء عرض بل هو امر
اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجزء من ان سلم انه عرض فلا نسلم
امتناع قيام العرض بالعرض وللتكلمين في هذا المطلب اعني عدم بقاء
الاعراض عدة دلة اسهلها ما ذكرنا واقرها وهو العمدة عندهم الذي
تمسك به النظام فيه طول تركناه قال في شرح المواقف وهذا النقل عنه
اي النظام غير معتد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فدوهمت النحلة انه لا يقول ببقائها اه وقال في موضع آخر من المواقف

(قوله فهو الصورة) اي الحال في جوهر آخر هي والعرض مندرجان
تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة
الجسمية والصورة المشتركة او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون
بعض وتسمى صورة نوعية اه نقل عنه وهو كلام مجمل مفصل في
الحاشية الكبرى (قوله امر كبا منهما) اي الهولي والصورة فهو
الجسم اي الطبيعي وهو اما اول وهو الاجسام العالية التي هي الكواكب
والافلاك اثنان وهو اجسام عالم الكون والفساد وهو ما يكون جوف
فلك القمر اه نقل عنه وهو كلام حال عن التحقيق مخالف لما قاله السيد
في حواشي التجريد قال قد سيرة انقسام الجسم الطبيعي الى الاول
والثاني باعتبار الجهة فها هو محدد له او متقدم عليها وغير متحرك فيها
يسمى جسما اول وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها وهو الاجسام
القابلة للحركة المستقيمة يسمى جسما ثانيا لتأخره من حيث هو قابل

جواهر آخر فهو الصورة
وان كان مركبا منهما فهو

يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة اخرى كالأعضاء لصورة البدن
واجزاء البيت لصورته والهولي الاولى جزء الجسم والثانية نفس الجسم
والثالثة والرابعة الجسم جزء لهما (قوله فهو) اي ذلك الحال الصورة اطلق
لفظ الصورة فمثل الصورة الجسمية والنوعية لان الجسم عندهم مركب
من ثلاثة خواهر حل اثنان منها في الآخر يقال للمحل هولي ولكل من
الحالتين صورة (قوله مركبا منهما) اي الهولي والصورة وقد علمت ان
الصورة شاملة للصورة الجسمية والنوعية والتثنية باعتبار ان لفظ
الصورة شامل لهما فلا منافاة بينهما ما قلناه انه مركب من ثلاثة خواهر

وعلى ما نقل عن النظام من تركيب الاجسام من الاعراض يلزم من تجدد
الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه فلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما
يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده من كية من الجوهر الفرد كما هو
المشهور من مذهبه اهـ فعلم منه ان النقل عن النظام مختلف وكما قال هو
بعدم بقائها قالت الكرامية بعدم فناءها فهم معه على طرفي تقيض وتبين
لك ان ما نقله اليوسى في حواشي الكبرى ان النظام ذعب الى ان اجزاء
الجسم لا تندهى واليه اشار بعض الادباء موزيا بالنظام وبالجوهر الفرد
ولو ابصر النظام جوهر غيره * لا يفتن حقانه الجوهر الفرد

للحركة في الجهة عن محدد اهـ (قولا تعلق التدبير والتصرف) قال في
شرح المواقف انما قيدوا بذلك لان للعقل عندهم تعلق بالجسم على سبيل
التأثير اهـ وقول المصنف اى شأنه ذلك زاده لان النفس الناطقة مخلوقة
قبل الاجسام كما نطق به الشريعة المطهرة فقبل وجود الجسم لا تعلق
لنفس الناطقة بشئ لعدم التعلق لكن شأنها ذلك بمعنى انه عند وجود
الجسم يحصل ما ذكر ولا يخفى ان الكلام هنا باصطلاح الحكماء
فتخرج على مذهب المتكلمين غير مستقيم وللحكماء اختلاف في ان
النفس الناطقة حادثة بتجدد البدن او هي قديمة قال الفاضل عبد
الحكيم في حواشي الطب مذهب افلاطون القدم مع التناسخ ومذهب
ارسطو الحدوث مع بطلان التناسخ ثم انهم يقولون بتقديم العالم بالنوع
فكون النفس سابقة على الجسم او مقارنة له يحتاج لتحرير آخر اسنا

(قوله وان لم يكن كذلك) اى لا محلا ولا حالا ولا مريبا منهما (قوله اى شأنه
ذلك) زاده لان الارواح مخلوقة قبل الاجسام فقبل خلق الجسم لا تعلق
لها بالفعل به لكن شأنها ذلك بمعنى انه متى وجد الجسم تعلقت به لكن
هذا انما يلائم اصطلاح المتكلمين والتقديم جاريا باصطلاح الحكماء وقد
اختلفوا فيها فان افلاطون ومن قبله قالوا بتقديمها مع التناسخ وقال
ارسطو ان النفس حادثة ومترط حدوثها حدوث البدن وعليهما
فان النفس الناطقة متعلقة بالبدن بالفعل وحيث كان الاولى اسقاط
هذه الزيادة ولذلك لم يذكرها غيره قال في شرح الطوالع قال الحكماء
النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها

الجسم وان لم يكن كذلك
فان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف
اى شأنه ذلك

اقتصار على المشهور من مذهبه ثم انه حصل عندي وقفة في انه كيف يقول
تركب الجوهر من العرض والعرض لا يقوم بنفسه فلا بد من جوهر يقوم
به وتركب الجوهر منه يقتضي صحة قيامه بنفسه وهو قلب للحقائق لا
يقول به عاقل فكيف بالنظام الذي هو من رؤس المعزلة احتجاب المقالات
الى ان رأيت في شرح المقاصد ما زال ذلك الرب عنى وانصه المذكور في
كتب المعزلة ان الجسم عند النظام اعراض مركب من اللون والطعم
والرائحة ونحو ذلك من الاعراض الا ان هذه عنده جوهر لا اعراض

بصدده فكان الاولى حذف قوله اي شأنه الخ ولذلك لم ير هذه الزيادة لغيره
فتأمل (قوله فهو النفس) اطلق النفس لتشمل النفس الفلكية وهي
المتعلقة بالاقلالك والانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني قال الحكماء
النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مقارن بل متعلقة
بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كالاتها
ولذاتها بالبدن لماعلم ان النفس في مبدأ امرها خالية عن العلوم وبواسطة
البدن تدبر على اكتساب الكالات والنفس اولاً تعلق بالروح المنبعث
عن القلب اعني البخار المتكون من اللطف اخرا الاغذية فيفيض من
ذلك النفس الناطقة على ذلك الروح قوي يسري يسري بان الروح في
العروق الى اجزاء البدن واعماقه فتشبه هذه القوة في كل عضو قوي
تليق بذلك العضو ويكمل بها نفعه يادون الحكميم العليم اه من شرح
الطوالع اه نقل عنه وتحقيق هذا الكلام يطلب من الملم بالطيبة

فهو النفس

بالبدن تعلق حلول كنعلى الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كنعلى
السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كنعلى الانسان بداره وثو به الذي يرافقه
تارة ويفارقه اخرى اكهن متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
لا يمكن العاشق بيبه من مفارقه معشوقه مادامت مصاحبة ممكنة
وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتها ولذاتها الحسنيين والعقليين عليه
فان النفس في اول الفطرة عارية عن العلوم قابلة لما يمكنه من تحصيلها
يا لات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا
تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
والنفس تعلق اولاً بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن

وتحقيق ذلك على ما لمحصنا من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شابه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاشياء وانطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلاً من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجساد واما الروح فجسم لطيف هوائي واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند اجهور كل ذلك اعراض (قوله وانها لا تدخل) اي يمنع دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة

وقد ذكرنا ببدء منه في شرح النزعة (قوله اما ان يقبل القسمة) اطلاقه قبول القسمة شامل لان يكون في جهة واحدة او اثنين او ثلاثة فيجري كلامه على مذهب اهل السنة والمعتزلة قال في المواقف وشرحه وقد عرفت رأينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف من اجزاء

القلب المتكون من الطيف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسر بان الروح اي اجزاء البدن واعماقه فتشتر تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه اه ثم تلك القوى منها ما هو محرك ومنها ما هو مدرك والمدرك اما ظاهري وهي الحواس الظاهرة واما باطني وهي الحواس الخفية الباطنة الحس المشترك والخيال والمفكرة والواهمة والحافظة والقوى المحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية وتفاصيلها مذكورة في المبسوطات وتعرضنا لها في شرح النزعة الطبية فراجع (قوله والافهوالعقل) اي وان لم يكن متعلقا تعلق التدبير والتصرف بل تعلق التأثير فهو العقل (قوله فهو متحيز) اي اخذ قدرا من الفراغ وسبأ في معنى التحيز (قوله اما ان يقبل القسمة) اي في جهة واحدة او جهتين او ثلاثة وللمتكلمين اختلاف

والرد عليه بالصفع والضرب
فان مالت نفسه للانكار
فبيل له ذهب الفاعل
والمفعول فلا معنى للانكار
وانها لا تدخل

والا فهو العقل وقال
المتكلمون كل جوهر
فهو متحيز وكل متحيز اما
ان يقبل القسمة فهو

متداخلة وجازان يكون الذراع الواحد من الكرياس مثلاً ذراع
بل جازته داخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وصرح العقل بأباه كذا في
شرح المواثيق (قوله بخلافه) أي للنظام قال في المواثيق وأما النظام
فقبل أنه جوزه وظاهر أنه لم يصرح بذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي
المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد حيث من وقوع
التداخل فيما بينها وأما أنه التزمه وقال به صريحاً فلم يعلم كيف وهو وجد
للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وإن صح أنه قال به كان مكابراً للمقتضى

غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بان يوضع جزآن فيتحصل

خلافه

في أقل ما يتركب منه الجسم فعند الأشاعرة أقله جزآن فعلي هذا إذا انضم
جوهر فرد لا يخرج حصل من مجموعهما جسم وهو قابل للقسمة في جهة
واحدة فقط وعند المعتزلة الجسم هو الطويل العرض العميق فاعتبروا
فيه الطول والعرض والعمق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على الاعتبار المذكور
في أقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف إلا من أجزاء غير
متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول
وآخر آن على جسمه فيحصل العرض وأربعة فوقها فيحصل العمق وقال
العلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثلاثة قال في المواثيق والحق أنه يمكن
أن يحصل الجسم من أربعة أجزاء بان يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء
ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الأبعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير
فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهر فرداً ولا جسماء عندهم فالمنقسم في
جهة واحدة بسوونه خطاً وفي جهتين سطحاً وثلثاً واسطناً بين الجوهر
الفرد والجسم عندهم وإذا اخلان في الجسم عندنا انتهى مع حذف والمراد
أنه خط جوهرى وخط سطح جوهرى إذا فرض أنه مركب من جوهرين
فردين أو ثلاثة فتقول من قال إن بعض المتكلمين يقول بالخط والسطح
مراده بذلك البعض المعتزلة لأنهم من المتكلمين وبالخط والسطح
الجوهريان وهذا لا ينافي إنكار المتكلمين للتقادير فإن أنكروا أن الجسم
أحد قسمي الكم خط أو سطح أو جسم تعليمي ومعلوم أن الجسم التعليمي
عند الحكماء عرض قائم بالجسم الطبيعي وكذلك الخط والسطح قال في
المواثيق وشرحه المتكلمون أنكروا المقدار كما أنكروا العدد بناء على

عقله (قوله وانها تحدث بجملة) اي هي ومقامها من الصفات والاحتمالات العقلية اربعة لانها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فالاول هو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني ذهب اليه ارسطاطاليس ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي ولهم في ذلك تفصيل ليس ههنا محله وقد استوفاه الحلال الذواني في شرح العقائد العصرية فارجع اليه ان شئت الثالث قول من تقدم ارسطاطاليس من الحكماء ولهم ايضا تفصيل في ذلك الرابع لم يقل به احد لانه ضروري البطلان وهناك احتمال خامس وهو التوقف في الكل واليه ذهب غالينوس فانه حكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته كتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي

وانها تحدث بجملة

الطول وجزآن على جنبهما فيحصل العرض واربعة قوفها فيحصل العمق

تركيب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تركيب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحسن بانقصالها الصغر المفاصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يعلم عندهم ان ثم في الجسم اتصالا اي امر امتصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم بينها حد متترك كافي المقادير ومجاها لابل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ المتيقن وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر ينقسم في جهة واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل منها امر ينقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزأؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود له مقدار هو العرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة * واعلم ان المراد بذلك البعض هم المعتزلة فاتهم بقولون بالواسطة بين الجسم والجوهر المفرد لا الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم كما علمت وفي شرح من لا زاد على الهداية الخط والنقطة والسطح اعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء

المزاج او غيره (قوله وتعدم كذلك) اي يجملتها وقوله خلافا للفلاسفة
قال في المقاصد واما الفلاسفة فلا يترافع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور
النوعية واطببات التركيبية واعمال النزاع في فنائها بالكمية اعني الهويولي
والصورة الجسمية ومبني ذلك عندهم على اعتقاد ازينه المستلزمة
لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اه اقول فناء بعضها مع بقاء
البعض هو المعنى المعبر عنه عندهم بالكون والفناء وسيرد عليك بانه
آخر الكتاب ان شاء الله تعالى وبقي النظر بين قوله هنا وتعدم كذلك وقوله
فيما بعد انه يجوز انعدام بعضها الا ان يقال انه بالنظر للجواهر العقلية وما
هنا بالنظر للحصول بالفعل ولم يأت في الكتب التي بين يدي تصريحا بما قاله
المصنف من انه يجوز انعدام بعضها انما الذي رايته ما استدعته واعلم اخذه
من مقابلة كلام المعتزلة وانت خبير بانهم ليسوا مخالفين لنا في جميع الاصول
فحذر ذلك والطبايعيون قسم من الفلاسفة واما السمنية بضم السين وفتح
وقال العلاف من ستة بان توضع ثلاثة على ثلاثة الى ان قال فالمركب من

عدم سابق وتعدم كذلك
خلافا للفلاسفة والطبايعين

لانها نهايات واطراف للقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو
نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي واما المتكلمون فقد اثبت طائفة
منهم خطا وسطا متقلين حيث ذهبت الى ان الجواهر الفردة تتألف في
الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح
والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح على مذهب
هؤلاء جوهريان لا محالة فان المتألف من الجواهر لا يكون عرضا اه فان
قلت هل يقول الفلاسفة بما قال به المعتزلة من الخط والسطح الجوهرين
ايضا قلت لا فانهم قالوا باستحالة الخط المستقل اذ لو وجد وتوسط بين
خطين هما طرفا السطحين فاما ان يحجبهما عن التلاقي فيكون ما به يلاقي
احدهما غير ما به يلاقي الاخر فيلزم انقسامه في العرض وهو محال او لا
يحجبهما عنه فيلزم التداخل وهو ايضا محال لان مجموع الخطين اعظم من
احدهما بالضرورة وكذلك السطح المستقل عمل الدليل المذكور بان
يقال لو وجد السطح مستقلا وتوسط بين سطحين هما طرفا جسمين فاما ان
يحجبهما عن التلاقي او لا وكلاهما باطل الخ ثبت ان لا وجود لخط جوهري
ولا سطح جوهري استقلا لا عندهم فهم يوافقون المعتزلة في ان الجسم

الميم مخفة قال في القاموس السجنية كجهنية قوم من الهند دهر يون
قائلون بالتناسخ وفي الصحاح انهم فرق من عبدة الاصنام يقولون
بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالانخبار اه وهم منسوبون الى
سومنان اسم صنم يعبدونه كذا ذكره الكمال في حاشية العقائد
(قوله وانما يصح انعدام بعضها) مذهب المعتزلة ان العلم انما يكون
بضده ولهذا قالوا ان الجوهر انما يتعدم بقاء بضاده او لا يجوز عندهم
ان يتعدم بعض الجوهر دون بعض لان القضاء المصادم لا يقوم بحل فلا
اختصاص له بجوهر دون جوهر قاله البيهقي وفي شرح المقاصد ان قضاء
الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي بها يكون
الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالا كوان وغيرها على ما ذهب اليه
المقاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق الله تعالى فيها العرض الذي هو البقاء
على ما قال المسكبي او بان يخلق فيها عرضا هو القضاء اما متعدد كما
قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر قضاء واما غير متعدد كما قال
غيره ان قضاء واحد ابكى لا قضاء لكل الاجسام اه (قوله وانما متباعدة
في الصفات النفسية) اقتضاه على ذلك توهم انها مختلفة بالحقيقة وليس

بحر ان او ثلاثة ليس جوهر اقربا ولا جسم اعندهم فالنقسم في جهة واحدة
يسمونه خطأ وفي جهتين سطحاً وهما واسطان بين الجوهر المفرد والجسم

هو ذو الابعاد الثلاثة وان خالفهم فيما تركب منه الجسم فعند المعتزلة من
الجواهر الفردة وعندهم من الهولي والصورة والحاصل ان اهل السنة
لا يقولون بشئ من الخط والسطح مطلقا والمعتزلة يقولون بالخط والسطح
الجوهرين والفلاسفة يقولون بالخط والسطح والجسم التعليمي على سبيل
كونها اعراضا ولا يقولون بالخط والسطح الجوهرين * فان قلت المعنى
الذي سمته الفلاسفة سطحاً وخطاً وجسماً تعامياً ما حققته عند المتكلمين
قلت هي امور اعتبارية مرجعها الابعاد تعرض في الجسم لا وجودها وانما
الموجود هو الجسم وتلك الابعاد لا يصح ان يطلق عليها المقتضيات او سطح او
جسم تعليمي لعدم اصطلاحهم على ذلك لما علمت هذا محرر هذه المسئلة
بقدر الامكان وكثيرا ما يقع فيها اشتباه على الادهان وتخليط لعدم
الوقوف على حقائق المعاني الاصطلاحية وقل ان توجد محررة مجموعة

والسجنية وانما يصح
انعدام بعضها بخلاف
المعتزلة في ان الجوهر لا
يتعدم الاجلة وانما متباعدة
في الصفات النفسية

ت
بدا لا يحد قد
وبعد خالف السجنية

كذلك بل هي متفقة بالحقيقة وهذا هو محل الخلاف وهو موضوع المسئلة
كما نسمع فالاجسام كلها متماثلة في الحقيقة هي كبرها ونسبها كثيفها
والطيفها نورانيها وظلماتها قال البيهقي حتى ان جرم النار مع عدم جرم
عندهم وداخلان في الجسم عندنا (قوله اولا) اي اولا ينقسم اصلا بوجه

الاطراف على هذا الوجه فاحرص عليها (قوله قابلة للبقاء زمانين) هذا
الحكم ضروري قال في شرح المقاصد بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا
وتباينا وبيوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل
ان كان في العوارض والهيات لا معنى ان الجسم يشاهد بها باقية ابرد
الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كافي الاعراض (قوله
خلاف النظام) فانه التزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
كالاعراض قال في شرح المقاصد وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء
الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد
نبهنا على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى والمبني عليه هو قوله
في موضع آخر فان قيل المدكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
اعراض مركبة من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر الاعراض وتحقيق ذلك على ما اخصنا من
كتبهم ان مثل الاسكوان والاعتقادات والالام والذات وما شابه ذلك
اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفقا واما الالوان والاضواء
والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة
والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام محقة حتى صرح بان
كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجمعة ثم ان تلك الاجسام الطيفة
اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجاد واما الروح
فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد انتهى وفي شرح
التجريد ان هذا النقل عن النظام غير معتد عليه انتهى لكن اشتهر عنه
القول بذلك كالقول بالطغرة انتهى قال في شرح المقاصد ومعناها يقول الى
قطع مسافة من غير حركتها وقطع لاجزائها من الشواهد الحسية
بطلانها انا عز القلم فيحصل طاسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض

الجسم اولا فالجوه الفرد

واعلم ان الجواهر

احكاما فيها انها قابلة للبقاء

زمانين مثلا خلافا للنظام

الماء وجرم الثوابت مع جرم القمر هذا هو مذهب المتكلمين وقال في شرح المقاصد الاجسام كلها متماثلة اى متحدة الحقيقية واختلافها بالاعراض وهذا اصل يتبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد وان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجد الى الكل على حد سواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق

من وجوه الاقسام (قوله لا تتداخل) اى يمنع دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتعدان في المكان والوضع ومقدار الحجم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرامات مثل الف ذراع بل جاز تدخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وصرح العقل بانه كذا في شرح المواقف (قوله وانما تماثلة الخ)

في جعلها كالاغراض
ومنها ان لا تتداخل

وليس ذلك افراط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء المشوقة اقل من المظفورة منها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض اشبه وقوله لكونها غير متناهية اى لكون الاجزاء المظفورة معها غير متناهية عند النظام فانه اشهر عنه ان اجزاء الجسم غير متناهية ولما ذهب لهذا المذهب الزم بانه لو كان كذلك لزم ان لا تقطع المسافة المحدودة لتوقف قطعها حيث تدعى قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه فاجب باننا لانسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم تكن لتتحرك مظفورة من جزء الى جزء وترك الاوساط وهذا هو معنى الظفورة والزم من قال بتركيب الجسم دورانه وقيامه ان الطوق الكبير منها اذا تحرك جزء واحد امتنع ان يتحرك الطوق الصغير وهو القريب من القطب مثلا او ازيد فلا بد من ان يقطع اقل من جزء فيسجزأ بالجزء الذي لا يسجزأ واجابوا بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يمكن ان يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينهض للحركة الثانية فيمكن البطي في بعض ازمته حركة السربيع فلزم تفكيك اجزاء الرحي فتأمل (قوله في جعلها كالاغراض) اى في عدم البقاء زمانين (قوله ومنها ان لا تتداخل) قال في المواقف

على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا
 الاصل عند المتكلمين ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها
 متماثلة لا يتصور اختلاف حقيقتهما لكن في المواقف لا يخص لمن ذهب
 الى تجانس الجواهر الفردة من جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم
 ليكون الاختلاف عائدا اليها فاعتبره في المقاصد فقال ولا ادرى كيف
 دهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء
 الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير
 الباقية باعتراف هذا القائل اه وذهب الفلاسفة الى ان الاجسام
 متخالفة بالحقائق لانكارهم الجوهر الفرد وقولهم بتركيب الجسم من
 الهولي والصورة وعلى هذا الاصطلاح حثت المناطقة في تقسيم الاجناس
 بالتفصيل وهم من الحكماء قال العلامة البوسني وقد اختلف المتأخرون

لخص عبارة شيخه ونصها وانها متماثلة في الصفات النفسية كما ذكره
 الامام من التحير والقيام بالنفس وقبول الاعراض والخزنية وان تبانت
 الصفات المعاني كالماء والنار وقد اطلنا الكلام معه في الحاشية الكبرى
 ونذكر هنا ما يحتاج اليه الحال بعد تهديد مقدمتين الاولى قال في شرح
 المقاصد الاجسام كلها متماثلة اي متعددة الحقيقة واختلافها بالعوارض
 وهذا اصل ينبنى عليه كثير من قواعد الاصلاح ومبنى هذا الاصل عند
 المتكلمين ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور
 اختلاف حقائقها وذهب الفلاسفة الى ان الاجسام متخالفة بالحقائق
 لانكارهم الجوهر الفرد وقولهم بتركيب الجسم من الهولي والصورة
 الثانية فسر في شرح المواقف الصفة النفسية بها التي تدل على الذات دون
 معنى زائد عليها ككونها جوهر او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي
 ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما آل العبارتين واحد

وشرحه الجواهر يمنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض آخر
 بحيث يتعدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس
 متعللا بالتحير كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد
 الجوهرين فيه كونه مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو
 لذاته بالضرورة اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما

من القاسيين في هذه المسئلة فذهب بعضهم الى ان الحقائق كلها متماثلة
لا تختلف الا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض ولذا يصح مسح
الانسان فردا مثلا وذهب بعضهم الى ان الناطقية ونحوها ذاتي للانسان
وايس الانسان مثلا مجرد الجرم بل مع انضمام النفس ولا يلزم من تماثل
الاجرام تماثل الحقائق اذ لا يلزم من تماثل جرم حقيقيين تماثل الحقيقين
ولا يشكل عليه المسخ ولا يلزم فيه انقلاب حقيقة لان الانسان مثلا
لا يكون مع المسخ انسانا وانما يمسح بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعوض
عنها خاصة بما مسح اليه قال اليوسفي قلت بناء على ان المسوخ خرج عن
نوعه بالمسح وفيه قولان (قوله في الصفات النفسية) قال في شرح

والمعنوية بانها التي تدل على معنى رائد على الذات كالتجبر وهو الحصول

كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرياس مثلا الف
ذراع بل جاز تعدد احوال العالم كما في خبر تدل على واحدة وصرح العقل
بابا وقد اتفق على امتناع التعدد اخل واما النظام فتبيل انه حوزة وظاهر
انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتشاهي المقدار مركب من اجزاء
غير متناهية العدد اذ لا بد حيثئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه امر
الترمه وقال به قد عاينته في كنف وهو جدد للضرورة فلا يرتضيه عاقل
لنفسه وان صح انه قال به كان مكارر المخالف لمقتضى عقله انتهى وهذا
تعلم وجه اسقاط المصنف مخالفة النظام في هذا الحكم لا يقال الحكم الذي
قبله وهو اقول بعدم بقاء الاجسام كذلك لما علمت لا نأقول كانه لما
كان اشهر من هذا تعرض لذلك خلافة وقد عانت من قول السيد اى
دخول بعضها الخ ان المفاعلة ليست على بابها من المشاركة في الدخول
بل المراد بها دخول البعض في البعض والمفاعلة محال لانها استعملت في
غير ما وضعت له (قوله على جهة التفوذ والملافة) اى واما دخول الجسم
في جسم آخر على وجه الظرفية فليس محالا بل المحال دخول البعض في
البعض على وجه التفوذية والملافة له بأسره من غير زيادة في الحجم
بل يكون حجم كل من الداخل والمدخل فيه بعد الدخول كحجمه
قبل الدخول وهو محال لاستلزامه مساواة الكل للجزء قاله النجاشي في
حاشية جمع الجوامع (قوله ومنها عماثلها في الصفات النفسية) المخالف

على جهة التفوذ والملافة من
غير زيادة في الحجم ومنها
عماثلها في الصفات النفسية

المواقف الصفة الثبوتية واحترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها هذا التقسيم المذکور عندنا في معاشر الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرًا او موجودًا او ذاتًا او شيئًا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها وما لى العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتعيز وهو الحصول في المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحادث اذ معناه كون وجوده مسبوقا

في المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر اه اذ علمت هذا تعلم ان محل الخلاف يتناول بين الفلاسفة في عمائل الاجسام بالحقيقة وعدم

في هذا الحكم الفلاسفة والخلاف بين المتكلمين وبينهم في انها هل هي مماثلة في الحقيقة ام متخالفة فقال المتكلمون ان الاجسام كلها مماثلة في الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض ومبني هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها مماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقالت الفلاسفة لا بناء على ان الجسم مركب من الميولي والصورة الجسمانية والصورة التوعبية التي بها صارت الاجسام انواعا ثم انه يلزم من عمالتها في الحقيقة عمالتها في الصفات النفسية والمصنف رحمه الله اختصر عبارة شيخه السيد البليدي ونسبه في ذلك فغير بلازم الحكم ولم يصرح بالمخالف فيه والخطب سهل وفي المواقف لا محيص لمن يقول بتماثل الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخله في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها قال السيد في شرح المقاصد ولا ادري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل اه في فائدة في الصفة الثبوتية عند الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرًا او موجودًا او ذاتًا او شيئًا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها وما لى العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتعيز وهو الحصول في المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحادث اذ معناه كونه مسبوقا بالعدم وهو

بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير اذ وبه تعلم ما قاله المصنف من التخييل بلا حاجة بنا الى الاطالة ان كنت ذكيا (قوله والقيام بالنفس) معناه عدم الاحتياج للغير فهو من اوصاف الواجب تهندس فذكره هنا مع صفات الاجسام الحادثة ليس على ما ينبغي (قوله كالماء والنار) قد يوهم صنيعه انها مثلا لان لصفات المعاني مع انها من قبيل الذوات ولكنها لم يبال بها التوهم لضعفه جدا فهو مثلا لان لتماثل الجسمين

تماثلها كما يعلم من المقدمة الاولى ويحجب عن هذا بانه يلزم من التماثل في الحقيقة التماثل في الصفات النفسية وان التحيز من الصفات المعنوية

ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امره وانما ذلك على ما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال مياوهم الا كثرون قال بعض اصحابنا كالفاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالمثلة المدكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا او شيئا او متحيزا او حادثا او قابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفاها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعلمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته اذ كذا في المواقف وشرحه (قوله كالتحيز) جعله من الصفات النفسية هو وقبول الاعراض عنوع كما يعلم ذلك مما ذكرناه وقد وقع ذلك في عبارة شيخه السيد البليدي وتبعه وتكلمنا معه في الحاشية الكبرى (قوله كالماء والنار) مثل بهما لما بينهما من التباعد بحسب الظاهر وهما مثلا لان في الحقيقة وهي الصفة النفسية وانما الاختلاف بينهما في العوارض وظهر لك من هذا ان تركيب النوع كالانسان من الجنس والفصل انما يتأتى على طريقته الحكماء اما المتكلمون فالحقيقة النوعية لائر

كاذكره الامام من التحيز
والقيام بالنفس وقبول
الاعراض والجسمية
وان تبانت بصفات
المعاني كالماء والنار

كالتحيز والقيام بالنفس
وقبول الاعراض ونحو
ذلك ويجوز تباينها في صفات
المعاني كالماء والنار ثم
شرعت في بيان التسعة

في الحقيقة أي كمال الماء والنار مع اختلافهما في صفات خارجة عن حقيقتهم ما فالنار دُرُطِب والنار حارة بآية وتوضيح ذلك مذكور في شرح الترجمة داود في الطب (قوله خلافاً) قد يتوهم عود الضمير إلى الامام لكونه أقرب منه كونه ليس كذلك بل هو عائد إلى النظام وعبارة الامام في انحصار هكذا مسألة الاجسام بأسرها مماثلة خلافاً للنظام ثم ذكر احتجاج اصحابنا قائم ترى عبارة الامام قد اطلق فيها التماثل ولم يقيد به بالصفات النفسية وظاهر رجوعه للحقيقة أي مماثلة في الحقيقة كما تشهد

خلافاً له

لامن الصفات النفسية كما يعلم من المقدمة الثانية ولا جواب عنه وان قوله كالماء والنار مثال للتماثل في الحقيقة على ما حققناه وفي الصفات

مبتدأ ثامنها بالكم لانه اعم وجوداً من الكيف

الممكنات الموجودة واحدة وانما الاختلاف بالعوارض وهي ليست ذاتية لخروجها عن الحقيقة ويتفرع على ذلك مسألة المصحح وقد ذكرناها في الحاشية الكبرى (قوله لانه اعم وجوداً الخ) اصل العبارة في شرح المواقف ونصها هكذا قدم الكم على سائر المقولات لكونه اعم وجوداً من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعبر بالمقاربات والمجردات واضح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذات موضوعاتها كتنقرر الكميات والكيفيات انتهى والمراد بالمقاربات الاجسام لمقارنتها للهوى وقد حذقه المصنف لظهور شمولها وقوله كتنقرر الكميات والكيفيات مرتبط بالمنى والمعنى تقرر النيات في ذات موضوعاتها الشيء يتقرر الكميات والكيفيات منتف أي ليس تقررهما كتنقررها واداء المصنف قوله الا بالنسبة الى غيرها وهي زيادة مضره كما هو ظاهر وزاد قوله العارية عن الكيفيات وهي زيادة حسنة افادها جهة عموم الكم دون الكيف في هذه المادة وان المجردات عارية عن الكيفيات لانها انما تكون في الماديات وللمحقق الدواني كلام فله صاحب تفرج الادراك فشرح تشریح الافلاك يناسب ما نحن فيه قال النشأة الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات اذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من المجردات والماديات والطائفت والكثائف فهو نموذج لجميع العوالم ولذلك يسمى بالعالم الصغير وما يسمى بالعالم الكبير نظراً إلى سعة احاطته فان قلت ليس الانسان جزءاً من العالم فكيف يزيد على الكل قلت العالم الصغير يكون

به عبارة المقاصد والمواقف السابقين والخلاف بيننا وبين النظام في انه هل
الاجسام متماثلة في الحقيقة او متخالفة فنحن نقول انها متماثلة لما انها كلها
مركبة من الجوهر الفرد وحي متحدة الحقيقة ويقول هو متخالفا لما
لما انها مركبة عنده من الاعراض ولا شئ ان الاعراض متخالفة فيما
تركب منها كذلك ركن المصنف فهم ان المراد تماثلها في الصفات
النفسية فقيده به كلام الامام وجعله محل الخلاف وليس من الخلاف في شئ
فان تحيز الجسم وقبوله للعرض والجسمية حكم لا يخالف فيه النظام بل ولا
عقل من العقلاء فهذا اقل الاحكام والحق في المسئلة ما قررناه لك سابقا
وعليه يكون النظام موافقا للفلاسفة وحيث كان الاولى ان يقول خلافا
له وللفلاسفة فينه على مخالفتهم ايضا اذ هم احرى بذلك لتأصل هذه المقالة
فيهم والنظام يوافقهم قدبر ولا تكن اسير التقليد (قوله وانما لا تثبت في
العلم) المذاهب في المعدوم اربعة الاول ليس بتات ولا واسطة بين الموجود
والمعدوم وهو مذهب اهل الحلق الثاني انه ليس بتات والواسطة حق وبه
قال القاضي وامام الحرم الثالث المعدوم تات ولا واسطة وهو مذهب

النفسية كاذ كرا المتباين بصفات المعاني كحرارة النار مثلا وبرودة
الماء قال العلامة اليوسي الاجسام كلها متماثلة الحقيقة مركبة وبسطها

حيث هو الموجودات الخارجية والكبير هو الانسان بجميع ما شتمل
عليه من الموجودات الخارجية والذهنية فريد على العالم بالموجودات
الذهنية فان قلت العالم الكبير ايضا شتمل على الموجودات الذهنية
اذا العقول والنفوس الفلكية باطمة كما هو المشهور بين الفلاسفة قلت
اما العقول فلا احساس لها بالحواس الظاهرة عند الفلاسفة على ان
اهل الذوق يرون ان المجردات انما تعرفه تعالى بالصفات التبرهية وما
تعطيه انشائها من اللطافة والدوام على نهج واحد بخلاف الانسان الكامل
فانه يعرفه تعالى بما تعطيه جميع النشآت انتهى ويشب الامام على كرم

الله وحده

دراؤك قبلك وما تشعر * ودأؤك منك وما تبصر

وترغم انك جرم صغير * وقيل اطوى العالم الاكبر

وانت الكتاب المين الذي * باحرفه يظهر المضر

وانما لا تثبت في العلم

تقول المحدث

أكثر المعتزلة الرابع المعدوم ثابت والحال حق وهو قول بعض المعتزلة ثم
بعد كنى هذا رأيت للسيد في حاشية شرح التجر يد لا صفها في تقسيمها
بديعاً قال قدس سره من قال بثبوت المعدوم كان الثابت عنده ثلاثة أقسام
الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين الممتنع والممكن
ومن لم يقل بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان
المعدوم مراداً للمنفى ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان الثابت
أيضاً عنده قسمين الموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم أيضاً قسمين
المنفى والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما فالثابت عنده يرادف الموجود
والمعدوم المنفى فظهر بذلك أن التصور أي ما يمكن أن يتصور له تقسيمات

كثيفها ولطيفها نورانياً وظلمانياً حتى أن جرم النار متحد مع جرم الماء
وجرم التراب مع جرم القمر هذا هو مذهب المتكاملين (قوله فان أحد
قسميه) تنبيه قسم وذلك لأنه ينقسم إلى متصل ومتفصل أما فالذات
وهو المقدر أو غير فالذات وهو الزمن والمتفصل هو العدد وكان الأولى
أن يقول وهو المتفصل لأن هذا هو أحد القسمين وأما العدد فهو مسماه
وكانه لما عبر بالمسمى احتاج للفظ اعني دون قوله وهو العدد وقوله واضح
وجوده الأولى واطهر وجوده من الكيفية وأوضح وجوده من الأعراض

وأقول ما نقل عن الدواني كلام اقناعي جار على طريقة الحكماء الاشرافيين
وهو رجم بالظنون (قوله بعم المجردات) قال السيد في حاشية الطواع
العدد من انواع الكمية بعم المجردات والماديات والجواهر والأعراض
والمجموع المركب من الواجب والممكن بل أي موجود فرض اذا ضم إلى
غيره فانه يرض لهما العدد وليس للكيف عموم هذه المثابة (قوله
موضوعاتها) وهي محلاتها القائمة بها (قوله الا بالنسبة إلى غيرها)
مثلاً الاين وهو حصول الجسم في المكان لا يتقرر للجسم الا بتقرر وتحقق
المكان ومثله المنى وبقي المقولات النسبية كما لا يخفى * واعلم انه لو قال
تقدم الكم والكيف على شائر الأعراض لكونها ما ظهر تقرر في
موضوعها مادونها لتوقف تعللها على تعلل الغير وتقدم الكم على الكيف
لانه اعم وجوداً الخ لا فادام من الاول وجه تقديمها على غيرهما لثاني
وجه تقديم الكم على الكيف مع سلامته التركيب وحين الإيجاز

فان أحد قسميه اعني
العدد بعم المجردات
العارية عن الكيفيات
واصح وجوداً من
الأعراض النسبية التي
لا تقرر لها في ذات
موضوعاتها الا بالنسبة
إلى غيرها كتقرر الكميات
والكيفيات فقلت

اربع واحدا منها ربا عى واثنان ثلاثا وان رواحدا ثنائى كذا والمشيهور فى
الكتب اه وقوله فالثابت عنده يرادف الوجود والمعدوم المنفى اى
ويرادف المعدوم المنفى فلا فرق عنده بينهما فان قلت فامعنى ذلك الثبوت
الذى يدعونه للعدم وما منشأ القول به قلت اما الثبوت الذى اثبتوه للماهيات
المعدومة فقد قالوا ان التقرر على ضربين تقرر الماهية فى حدودها
وتقرر ما بحيث يترتب عليها عليه آثارها كحرارة النار وترطيب الماء
فالاول يسمونه ثبوتاً بمقابلته نفياً والثانى يسمونه وجوداً ومقابلته عدماً
واما منشؤه على ما يستفاد من كلام المحققين فامر ان الاول ما قاله السيد فى
حاشية شرح التجر يدان المعترلة انما وقعوا فى اثبات المعدوم فى الخارج
لنفهم الوجود الذهبى فهم يوافقون الحكماء فى ان ثبوت الماهية وتحققها
على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويختصرون الثبوت الذى
لا يصدر عنه آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجوداً الثانى قال فى شرح
المقاصد القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود فزعموا
ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلوتك الماهية عن
صفة الوجود اه كلامه اقول واما القائلون بأن الوجود عين الموجود
فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ لاستلزامه اجتماع التقيضين فان الماهية
اذا تقرر فى العدم فقد تقرر فيه وجودها الذى هو عينها فيلزم ان تكون

(ما يقبل القسمة)

السبعة النسبية (قوله ما يقبل القسمة) تطلق على معنيين الوهمية وهى
فرض شئ غير شئ والفعلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع او
بالكسر والذى من خواص الحكم هى الاولى واما الثانية فلا يقبلها الحكم

(قوله ما يقبل القسمة) اعلم ان القسمة تطلق على التسعة الوهمية
والقسمة الفرضية والقسمة الفعلية بالفاء فهما وقد يعبر عن الثانية
بالقسمة العقلية والثالثة بالقسمة الاتقائية كانه قال القاضى مير القسمة
الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً والفرضية ما هو بحسب فرض العقل
كما انتهى ومعناه ان العقل اذا حلل امتداداً معيناً معرفة الوهم الى
اجزاء معينة تسمى هذه قسمة وهمية واذا حكم بان هذا الامتداد وكل
جزء من اجزائه يقبل التحليل لاعلى هذا الوجه كان تسمية امتداداً
والتعريف قرايين الوهم والفرض العقلى لما ثبت عندهم ان الو

موجودة ومعدومة معا قال السيد في حاشية شرح التجريد وكذلك
لا يمكنهم القول بأن ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء
عن نفسه اهـ فاحرص على هذا التحقيق فإنه يتفعل في مواضع كثيرة من
كتب الكلام (قوله خلافا للشحام) قال السيد في حاشية التجريد
الترم ابو يعقوب الشام رجلا معدوما على فرس وعلى رأسه قانسوة وبيده
سيف والطاهر انه قائل يكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم
(قوله كالأعراض) بوجه التشبيه ان الأعراض ثابتة في العدم منفكة عن
الأجرام وهذا قول لا يقول به عاقل اذ لا يعقل قيام العرض بنفسه بل
معناه يرجع الى القول بالسكون والظهور وهو ان السكون مثلا كامن

خلافا للشحام وكثير من
المعتزلة في قولهم انها
كالأعراض

المتفصل وهو ظاهر ولا المتصل لما ذكره المصنف فقلوه وهو فرض شيء
غير شيء اشارة للاولى وقوله وتطلق على الافتراق اشارة للثانية (قوله

القسمه لانه لا يدرك الاشياء الصغيرة لانها تفوت عن الحس والوهم انما
يدرك الصور الجزئية المتأدية اليه من الخيال وتلك الصور الجزئية خاصة
من ادراك الخواص اظاهرة وحيث كان لا يدرك ما فات عن الحس لا يقوى
على قبضته واما العقل فلا يقف لانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور
الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها بلا
وقوف له في القسمه وبهذا ظهر وجه جعلهم القسمه الوهمية من خواص
الكم دون الفرضية ووجه تعرضهم في تعريف النقطة لثني الاثنان لما ان
الكم لا يفوت عن الحس فيقوى الوهم على قبضته ويعلم من ثبوت
القسمه الوهمية له ثبوت الفرضية بالاولى واما النقطة فانها تفوت عن
الحس فلا يقوى الوهم على قبضتها لكن العقل لا يقف فاحتج بالتعرض
لثني قبول القسمين وقيل النقطة شيء ذو وضع لا يقبل القسمه اصلا لا وهما
ولا فرضا ولا فعلا واما القسمه الفعلية فتقسم الى كسر وقطع فتحدث في
الجسم هو اثنين ثم ان عروض القسمه الوهمية للجسم بواسطة قيام الكم
به واما القسمه الفعلية فلا يقبلها الكم المتصل الذي هو المقدار لما تقرر
ان تقابل يبقى مع المقبول والالم يكن قابلا له وعند عروض الفصل والعقل
يبقى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا
فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كان اي مقدارا ان آخران

في الجسم عند حصول الحر كذا كل عرض مع ضده وهذا لازم للقول
بقلم الاجرام فخره (قوله ثابته في العدم) فيهم يقولون ان المعدومات
الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وخاتمي وتأثير الفاعل في جعلها
موجودة لا في كونها ذوات فهي ثابتة متفرقة في الخارج منفكة عن
صفة الوجود فتكون الماهيات ليست بمجمل جاعل وانما اثر الفاعل
الوجود ونقل عن شرح محصل المقاصد للسجور قال ابن التلمساني ذهب
البصريون من المعتزلة كالطائي وابنه وابي يعقوب الشحام الى ان
المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائنها ولم يصفوا الرب تبارك وتعالى
بالاقتدار على خلق الذوات وانما اثرت القادرية عندهم في اخراج
الذوات الى الوجود اه وقد اقررت هذه المسئلة بتأليف مستقل وتبع
هو المادة) يعني الهول في بناء على اصطلاحهم ان القابل للانفصال الوارد

ثابته في العدم
ولذلك كان المعدوم عندنا

وهي فرض شيء غير شيء
هذا هو المراد من المبدخل
والكم المتصل والمنفصل

لم يكونا موجودين تا الفعل ثم الكم المتصل الحال في المادة الحسية بعد
المادة لقبول القسمة الانفكا كية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك
القسمة ومعلوم ان المعدل لا يجمع الاثر بل بعدم عند وجوده كالطوات
الموصلة لا قصد القابل للقسمة الانفكا كية هي المادة اي الهول
الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم
المتصل ولا يقبل الكم المنفصل ايضا القسمة الفعلية لانها عبارة عن زوال
الاتصال ومعلوم ان معروض الكم المنفصل وهو المعدود من حيث انه
معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض
فلا يتصور هتالي زوال اتصال حقيقي واذا لم يتصور ذلك في المعدود الذي
قد يكون محسوبا فأولى في العدد العارض له (قوله وهي فرض شيء
غير شيء) يصلح لكل من الوهمية والفرضية فان اريد فرضا حقيقيا
كانت القسمة وهمية وان اريد كيانا كانت فرضية ولعله لم يذ كر صفة
القسمة ولم يبيدها بالوهمية بان يقول القسمة الوهمية ليكون ماذ كره
ما حال التسمين على التأويلين وان كان القوم قبيدوا بالوهمية لكن
لا التخصيص بالنظر للفرضية بل لمقابلها اعني الانفكا كية لان
ما يقبل القسمة الوهمية احق ان يقبل القسمة الفرضية فصنعه حسن
(قوله لمبدخل الخ) مضاف العبارة يقتضي انه لو لم يكن هذا المعنى مراد

اطراف الكلام فيها مع ما يترتب عليها من مسائل آخر (قوله وعندهم
شيء) قال السكتي في حواشي العقائد الامر الخارجى باعتبار تفرده
في الخارج يقال له موجودو باعتبار امتياز فيه عما عداه وصحة انفراد
على الاجسام عو الهولي وان الجسم متصل لا منفصل فيه كما برهنوا عليه

ليس شيء وعندهم
فيهم الله تعالى شيء

يدخل واحد منهم ما يدخل احد عمادون الاخر بل قوله بعد وهذا المعنى
لا يلحق المقدار الخ ربما يفيد انه لو لم يكن هذا المعنى مراد لم يدخل
الا الكم المنفصل لكن الاول حتى دون الثاني فكان الاولى للمصنف
ان يقول وهذا هو المراد هنا دون الفعلية واللام يدخل شيء من افراد
المعرف وايضا الشائع في التعريف ان لا يقال في ذلك بل يدخل الخ لان
هذا اصل وضع التعريف بل المقصود الاولى منه شرح ماهية المعرفة
فدات التعريف تقتضي دخول افراد المعرفة ولا حاجة لان يقال ذكر
هذا القيد لاجل ان يدخل الخ قائل (قوله وتطلق) اي القسمة من
حيث هي لا بالمعنى السابق المذكور ففيه استخدام وقوله لا يلحق
المقدار اي ولا الكم المنفصل كما علمت (قوله هويتان) اي حقيقتان
خارجيتان قال الدواني في حواشي التجر يدق الا عن الفارابي في تعاليفه
هو به الشيء وعينه ووحدة وشخصه وخصوصيته ووجوده المنفردة
كلها واحد اه (قوله لان الملحق الخ) عبارة القوم لان القابل
وهو الواقع في التعريف فالأبواب متعين اذ يفهم من كلامهم الفرق بين
القابل واللاحق فان القابل للشيء ما يجتمع وجود ذلك الشيء كما يقال مثلا
الجوهر قابل للبقاء زمانين واللاحق اعم منه لانه ما يطرا على الشيء
ولو لم يجتمع وجوده كما يقال العدم يلحق الممكن مثلا فان قلت
يقال الممكن قابل للعدم فان قلت في صحيح هذا فان قبول العدم ليس
نفس العدم فالقبول للعدم صاحب لوجود الممكن لانه وصف له فان
قلت في يقال ايضا العدم يقبله الممكن فان قلت في يرجع لقولنا الممكن
قابل للعدم او المراد العدم بالامكان وهو وصف قائم بالممكن لا يفارقه
والكلام في العدم بالفعل ورحم الله المصنف فانه كثيرا ما يعدل عن
تعبيراتهم بلا داع واست ادري ما سببه وضع مثله للبدى البلى ايضا وقد
يجاب عن المصنف ان المراد بالقابل ما يلزم الماهية بحسب الوجود

وتطلق على الافتراق
بحسب يحصل للجسم
هو بيان وهذا المعنى
لا يلحق المقدار لان
الملحق يجب بقاؤه

بالاحكام يقال له شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج
منفصلة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها

(قوله وهو اربعة) قال في شرح الملة اصد قد يقال الكم قابيل القسمة
فيقسم الى الذاتى والعرضى لان قبوله القسمة ن كانت لذاته فداتى كالعند
والزمان والمقدار والا فعرضى بان يكون محلا للذاتى كالعندود والحركة
والجسم او حالاقية كالشكل او فى محله كياض الجسم او متعلقا بمحله
كالقوى التى تصف بنهاى الآثار ولا تنهاها والذات لا يقبل
الشدة والمضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد فى العددية او المقدارية
واعيا يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلّة اه وقال في شرح
الطواع الكم بالذات ما يكون كفى نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان
والمقادير اى الخط والمسطح والجسم التعليم والكم المنفصل بالذات هو
العدد والكم بالمعرض ما يكون حالاقى كم بالذات كالزمان فانه وان كان
متصلا بالذات فانه كم متصل بالمعرض ايضا لتمامه بالحركة المنطبعة على

الخارجى (قوله عند الاحق) مصدره القسمة الفعلية على فرض
صحتها والملاحظ معيدوقه الكم اى لو كان الكم قابلا للقسمة الفعلية لوجب
بقاؤه عند عروضها له لکن التالى باطل فالمقدم مثله اما بان الملازمة
فلان القابل يجب بقاؤه عند عروض المقبول واما بان بطلان التالى
قلانه عند عروض القسمة الفعلية بتعديم المقدار فلا بقاء له اصلا
لكن قد علمت محاسن ان المقدار معدوم مسمى لانقسام الهيولى لانها
المقابلة للانقسام واما المصورة الجسمية فلا تقبل القسمة الفعلية ايضا
لان تقرييق الجسم الواحد الى جسعين اعدام لجسميته واجداث لجسمين
آخرين * واعلم ان قولهم القابل يجب وجوده مع المقبول مقيد كما قال
القاضى مير عبادا كان المقبول وجوديا او معدوم ملكة ومعلوم ان
الانفصال كذلك لان المراد منه اما حدوث هو متين او عدم الانفصال عما
من شأنه ذلك (قوله هو المادة) اى الهيولى الباقية بعينها وذلك لانه
حيث ثبت ان القابل للقسمة الفعلية ليس هو المقدار ولا المصورة الجسمية
لم يبق الا ان القابل لها هو الهيولى لانا نشاهد عروض الانفصال على بعض
الاجسام فلا بد من امر قابل لها فيه فان القسمة الفعلية الطارئة على الجسم

عند الاحق والمقدار
الواحد اذا انفصل فقد
عدم وحصل هناك
مقدار ان لم يكونا
موجودين بالفعل قبل
الانفصال بل القابل
للانقسام هذا المعنى هو
المادة الباقية بعينها دون
المقدار الذى هو الكم
المتصل وقوله (بالذات)

بالاحكام في الخارج فاعترفوا بشيئها (قوله والافاehl اللغة) اي الا يكن
مرجع الخلاف في شيئية المعدوم هو المعنى المذكور لا معنى لهذا الاختلاف
ويجعله من المسائل الكلامية بل من مباحث اللغة لانه جئت بحكم لفظي
قال في شرح المتعصدا ما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث
لغوي فعندنا هو اسم الموجود ولما وجدناه شائع الاستعمال في هذا المعنى
ولانزع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابوالطاهر البصري من
انه حقيقة في الموجود مجازا في المعدوم هو من غيرنا بعينه اهـ وابوالطاهر
البصري من اكابر المعتزلة وقد وافقنا في اطلاق اللفظ على المعدوم مجازا
لما ان هذا بحث لغوي لا يخالف فيه بين الفريقين (قوله فافهم) امر
بالفهم لما ان المحل محل اشتباه في انه هل الخلاف راجع الى اطلاق لفظ
الشيء او ان المعدوم شيء والخلاف في الحقيقة هو الثاني لا ما يتوهم من انه
راجع الى استعمال اللفظ لانه بحث لغوي ليس من الخلاف بيننا وبينهم في
شيء اذا المخالفة بيننا وبينهم انما هي في الاعتقادات (قوله مقولة الكم)
الكم تشديد الميم لان كم اسم ناقص والاسماء الناقصة اذا جعلت اعلاما شدد
الحرف الاخير منها كذا كتب بعضهم وقيل هي بذلك لانه يقع جوابا
لـ كم مقداره واعا قدمه على غيره من بقية المقولات لكونه اعم وجودا

المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم

اعدام ليقدر ان الاصلى والاصورة الجسمية الاصلية واحداث لمقدار بين
آخرين وصورتين آخرين فلا بد هنالك من شيء آخر مشترك بين المتصل
الاول وهذين المنفصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه وهذا هو
دليل الهيولي فانظره مبسوطا في شرح الهداية (قوله بالذات) متعلق
بقوله يقبل اي ان قبوله للتسمية ذاتي له لانه من ذاتياته حتى يرد ان قبول
التسمية من خواصه والخاصة من قبيل العرض بل معناه انه لا دخل للغير
في قبوله للتسمية كما في الجسم فان قبوله لها بواسطة الكم وكيفية الامثلة
التي ذكرها وقد اشار الى هذا بقوله اي بداته قال عوض عن المضاف
اليه والباء للسببية اي ان ذاته كافية في ذلك القبول لا يحتاج لتوسط امر كما
في الكم بالخير (قوله الكم بالعرض) وهو الذي يقال له انه كم سبب
معارضة الكم الذاتي فاده في شرح التجريد (قوله انه محمل) اي

اعني بذلك المعنى والافاehl
اللغة قائلون بشيئية المعدوم
لكن لا بذلك المعنى
الاعتزالي فافهم مقولة
الكم وهو عندهم عرض

اي بداته لاخراج الكم
بالعرض وهو اربعة الاول
محل الكم كالجسم اذ هو
لـ محب المقدار الحال

من الكيف لان احدهما هو العدد والمادي والمجردات ثابت
وجودا من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
كقصر الكيفيات والكميات ولذلك وافق المتكلمون على اثباته
الحكام (قوله يقبل القسمة لذاته) القسمة اطلاقا على معين الوهمية
وهي فرض شئ غير شئ والفعلية وهي الفصل والقلنسواء كان بالقطع
او بالكسر والذي من خواص الكم هو الاول وعروضها للجسم وباقي
الاعراض بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر
معه عدد او لا مقدار لا يمكن لك فرض انقسامه فقوله لذاته احراز عما
يقبل القسمة لذاته يقبل بواسطة الكم. واما الثانية وهي القسمة الفعلية
فلا يقبلها الكم المنفصل وهو ظاهر ولا المتصل الذي هو المقدار ودليله
ان القائل يتي مع المقبول والالم يكن قابلا له وعند حصول الفل والفصل
الوارد على الجسم لا يتي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته
لا مفصل فيه ابدال يزول ويحصل هناك مقداران آخران لم يكونا
موجودين بالفعل والالزم ان يكون متصل واحد متصلات غير متناهية
موجب الانقسامات الممكنة (قوله فاليقيد الاول لاجراج النقطه
والوحدة) بناء على انها وجوديان اما اذا كانا اعتباريين فلم يدخل تحت

بالاعراض والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محمل

فهو كم متصل بالعرض (قوله او بحسب العدد) فهو كم منفصل
بالعرض (قوله كالضوء القائم بالسطح) اي سطح الجسم المضي قال
الكاتب في شرح المحصل الظهور اذا كان لشي من ذاته يسمى ضوءا وذلك
مثل ما للشمس والنار والظهور الذي لشي من غيره يسمى نورا كما
للجدران المنتشرة لضوء الشمس والسراج والترقرف الذي لشي من ذاته
كالشمس يسمى شعاعا والترقرف الذي لشي من غيره يسمى برقا كما للراة
(قوله كالبياض الحال في الجسم) فان قلت اي فرق بين الضوء والبياض
الذي هو اللون حيث اعتبر في الضوء حلوه بـ سطح الجسم وفي اللون حلوه
بالجسم مع انهما من واحد لا سيما قد ذهب بعضهم الى ان الضوء هو
اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه كما في
شرح المواقف وهلا اعتبر في كل منهما الحلول بالسطح او بالجسم واذا كان

يقبل القسمة لذاته فاليقيد

الاول لاجراج النقطه

والوحدة والثاني

لاجراج ما عدا الكم

فيه او بحسب العدد اذا

كان الجسم متعددا الثاني

الحال في الكم كالضوء

القائم بالسطح والطول

والقصر الارضين للخط

الثالث الحال في محل الكم

كالبياض الحال في الجسم

فانه مع الكم المتصل

الذي هو المقدار محلها

الجسم لابع متعلق الكم

بمخرجا (قوله فانه وان قبلها) ضمير انه يعود لما عدا الكم من قبضة
 الاعراض وفيه تصريح بقوله التسعة ولا يعتل ذلك فيما عدا الكيف
 فكان الاولى ان يقول لاخراج الكيف (قوله بين اجزائه حدد) اعلم
 ان ما ذكره لا يشعل كم الخط من نقطتين فانه متصل مع انه لا مشترك بين
 جزائيه لما ان كلاميهما لا ينقسم فالاولى تفسير المتصل بأنه عظيم الذات
 والمنفصل متعددا كذا قيل وانت خير بأن الخط المركب من نقطتين
 يمكن ان يفرض هنالك ثالثة فيتأتى فيه ما ذكره اذا الكلام مبني على
 الفرض ولا يخبر فيه راما ما ذكر من الاولوية فلا ينبغي ان يقال مثله لان
 عظم الذات انما يكون بازدياد الاجزاء في الجسم وذلك انما يعقل في الجوهر
 والكلام هنالك في الكم القائم به الذي هو عرض (قوله كافي معالم الامام)
 اسم كتاب للفخر الرازي شرحه الفهرى وقد اغرب المصنف بالنقل
 عن المعالم وشرحها والمسئلة المذكورة في كل كتاب المف في الحكمة
 وهي من القضايا المشهورة وقوله كافي معالم الامام راجع لقوله بأن يكون
 بين اجزائه حد مشترك وقوله كافي شرحها راجع لقوله تلاقى عنده ولو
 قال بأن يكون بين اجزائه حد مشترك تلاقى عنده وتتصل باعتباره كافي
 المعالم وشرحها لكان اولى بل لو حذف ذلك العزو كان اخصر واجل فان

للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي محل للعدد الذي كم هو
 منقصة بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما يعرض له كالقوة

الامر كذلك تكرر التمثيل فيكونان نوعا واحدا هكذا وقع هذا الاشكال
 عند الوصول لافراء هذا المحل وحصلت وقفة ثم رأيت بها مش شرح السيد
 على المرافقة للخط بعض الفضلاء عندما مثل السيد بالمثالين المذكورين
 مانصه هذا مبني على ان الضوء قائم بالسطح واللون يوجد في اعماق الجسم
 ايضا اه وبه يزول التوقف ويندفع الاشكال الا ان هذه دعوى ليست
 بيته ولا مبنية ولعل الله يفتح بالبيان (قوله كالعلم المتعلق بعلومين)
 فان المعلومين معروفان للكم المنفصل الذي هو العدد (قوله اسم ناقص)
 المراد بكونه ناقصا انه خائب ما حق الاسم ان يكون عليه وهو ثلاثة احرف
 فان الذي تقتضيه صناعة النحور والتصريف انه اذا سمي بحرف من
 الحروف يلزم ان يزداد عليه حتى يبلغ بصيغته اقل ما يكون عليه الاسماء

فانه وان قبلها فبواسطة الكم
 لانه كالبياض ثم هو اما
 متصل بأن يكون بين
 اجزائه حد مشترك كافي
 معالم الامام الرازي اي
 تلاقى عنده وتتصل
 باعتباره كافي شرحها
 للشيخ الفهرى تليق
 المقترح كالنطقة بين النقطتين

صورت ووضعت
 بن محمد اريسا

كالعلم المتعلق بعلومين
 (فكم) اي فهو كم
 بتثنية الميم ووقف عليه
 بالكون وانما شددت
 لان كم اسم ناقص والاسماء
 الناقصة اذا جعلت اعلاما
 شدد الحرف الاخير منها

هذه من ضروريات الحكماء وتوضح هذا الكلام ان الكم هو الذي
يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزأين منها فهو المتصل والحد المشترك
هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو عينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر
او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبار فاذا
قسم خط الى جزأين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذ قسم السطح
اليهما فالحد المشترك هو الخط واذ قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح
والحدود المشتركة يجب ان تكون متخالفة في النوع لما هي حدوده
فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
السطح والسطح بالقياس الى الجسم (قوله وكالحال بين المائتين والمستقل)
اي فيكون الزمن من قبيل الكم المتصل لكنه قسم من اقسامه مبان
للمقدار وذلك ان الكم المتصل اما غير فار الذات اي لا يجوز اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين هاتين المائتين
والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط واما فار الذات اي
يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلاثة فحسم تعلمي اوجهتين فقط فسطح او في جهة واحدة

المتصفة بالنهاهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها بحسب
العدد او الزمان فان الآثار الصادرة عن القوى اذا كانت متناهية او غير

المتناهية وذلك ثلاثة احرف فزيادة على كل حرف حرف من نوعه فيقال
في مائة وفي لاء وفي لو وفي اي واي واما فعل النحويون ذلك لانهم
راوا العرب قد فعلت مثل ذلك فيما عرفت به وصيرته اسما من هذه
الحروف قال

علقت ذا لوتكرره * وان لو اذاك اعيانا

وقال القطامي

ولكن اهلك لو كثيرا * وقبل اليوم عالجها قدار

(قوله اما متصل واما منفصل) هذا التقسيم حقيقي فلا تصادق فيه
الاشياء فالمنفصلة حقيقة وقد يكون التقسيم اعتباريا فتصادق كلها
او بعضها فالمنفصلة تكون مائة خلوة تجوز الجمع كتقسيم الكلمة الى

في الخط والحال بين الماضي
والمستقبل في الزمن واما
منفصل بأن لا يكون
بين ما حد مشترك كالعديدان
الاربعة مثلا اذا قسمت
بين اثنين واثنين لم يكن
بينهما حد مشترك وكذا
الثلاثة اذا قسمت بين واحد
ونصف وواحد ونصف
يختلف الخط من ثلاث
نقط فانه ينقسم الى اثنين
بينهما واحدة لا تنقسم كما

واعلم ان الكم اما متصل
واما منفصل فالاول هو

لا يمتحن على العارف بالنقطة
وكذلك إن من فانه ينقسم
إلى ماضٍ ومستقبل
وبينهما الحال وقد حصل
بين ما ذكر اتصال باعتبار
ما ذكر ونقط المركب
من أربع نقط متصلة على
الثلاث نقط فيأتي فيه
ما ذكر وهل الحال أجزاء
من طرفي الماضي والمستقبل
وعليه السعد الزائد
عليهما قسم متقل خلاف
عند الحكماء كما في القنري
سبغى زمان حال على المطول أو هو جزء
لا ينقسم نهاية الماضي
وبداية المستقبل وهو ما
لبعض والمتصل اما ان
يكون قار الذات أي
مجمع الأجزاء في الوجود
وهو المقدار خط ان قبل
القسم في جهة واحدة والا
فقطع ان قبلها في جهتين
والا فجمع تعليمي ان
قبلها في ثلاث فهذه الثلاث
امتدادات عارضة للجسم

الذي يمكن ان يفرض فيه

نقطا اما النقطة فليست من قبيل المقدار وظهر لك ان اقسام الكم المتصل
اربعة المقادير الثلاثة والزمان (قوله على العارف بالنقطة) فانها
عرفت بانها شيء ذو وضع يمكن ان يتار إليه شاردة حية لا يقبل القسمة
لا خارجا ولا اعتقادا ولا وهما وعمامة فيما كتبناه على القاضي زاده شرح
اشكال التأسيس (قوله والخط المركب من اربع نقط الخ) قبل ان
الخط المركب من اربع نقط قد يكون اذا قسم بين جزائه حد مشترك وقد لا
يكون فيجعل كما منصلا نظر المادول اذ را قول هو كم متصل دائما اذ ليست
هذه امورا اعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار (قوله وعليه السعد)
هذا ما عليه اهل العزيمه فلذلك خالف في المقاصد وقال الزمان اذا اعتبر
اقسامه يتوهم فيه شيء هو الا ان يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل
أشئ وهذا عينه مذهب الحكماء فالحال عندهم غير متقسم وقد اشتهر فيما
بينهم ان حال الا ن من الزمان كحال النقطة من الخط وسيصرح المصنف
بذلك فيما بعد فقوله عينا او هو جزء لا ينقسم هو مذهب الحكماء وان اوهم
قوله وهو ما لبعض ومقابلته عند الحكماء انه ليس مذهبهم اذ كثيرا
ما يقع في تعبيره الامام لولا الوقوف على الاصول وتدقيق النظر وقوله
اورا ندعليهما قسم مستقل الخ الذي عراه للقنري هو عين قوله او هو جزء
الخ فتلخص انهما قولان لا ثلاثة كما ذكر ولو اقتصر على القول الذي
متناهية بحسب العدد والزمان تكون المقوى التي هي مبدأ تلك الامتدادات
ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عدد الزمان اياه ينصح كلام المصنف

الاسم والفعل والحرف فان الاقسام تتصادق في نحو من كما هو ظاهر
(قوله يمكن ان يفرض) متعلق الامكان الفرض ومتعلق الفرض الاجزاء
فالاجزاء فرضية والفرض حاصل بالامكان لا بالفعل وانما اعتبارا مكان
الفرض دون حصوله بالفعل لان امكان الفرض خاصة من خواص الكم
والخاصة لازمة والفرض كانت بالفعل متفك فليس خاصة وانما الاجزاء
فرضية لافعية لان الفرض لا يتجزأ بالفعل ولان التجزئة فرع قبول
القسمة الفعلية ولا يقبلها الكم كما علم وهذه اجزاء فرضية نعم ان اجزاء
الجسم التعليمي اجسام تعليمية واجزاء الطح - طوح واجزاء الخط
خطوط فقوله اجزاء صادق بالاجسام والطوح والخطوط على التوزيع

عزاء للبعض الذي عو بعينه مذهب الحكماء قول السعد لم من هذه
المواخذة (قوله فالشكل المربع) قال في شرح المقاصد الجوهر المتعيز
هو الجسم الطبيعي اذ كونه انقائمه به التار به فيه هو الجسم المتعلم
ويسمى باعتبار كونه حشوما بين السطوح او جوانب السطح الواحد
المحيط تحته و باعتبار كونه نازلا من فوق عمقا و باعتبار كونه ضاعدا
من تحت بمكانا الثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى
على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك

(قوله مشترك الخ) معنى كونه مشتركاً انه يصح اعتبار كونه مبدأ للاحدهما
نهاية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف

الذي قلناه (قوله يتلاقى على حد واحد مشترك) أى يتلاقى كل جزأين
منهما على حد واحد فالجسمان في التعاليم يتلاقيان على السطح والسطحان
يتلاقيان على خط والخطان يتلاقيان على نقطة فعلم ان الحد المشترك
مختلف بالنوع للتلاقيين قال القاضى مير والحدود المشتركة يجب كونها
مختلفة بالنوع كما هي حدوده لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد دانه اصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شئ ولولا
ذلك لكان الحد المشترك خراً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
الى قسمين تقسماً الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة تقسماً الى خمسة وهكذا فالتقسمة
ليست جزاً من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح
والسطح بالقياس الى الجسم (قوله مشترك بين جزأين) معنى اشتراكه
بين الجزأين هو صحة اعتباره جعله نهاية لاحدهما بداية للآخر الى آخر
ما سيأتى فقوله بعد يكون هو بعينه الخ تفسير لمعنى الاشتراك (قوله
ذو وضع) لانه اما سطح او خط او نقطة وكل منها ذو وضع (قوله اى
قابل الخ) تفسير لكونه ذا وضع (قوله واقع بين مقدارين الخ) صفة
حد فهو مجرد ورقدة وصف الحد بصفات ثلاثة كونه واحداً او كونه مشتركاً
وكونه واقعاً بين مقدارين و يصح ان يقر بألرفع خبراً بعد خبر لقوله وذلك
الحد المشترك قال القاضى مير والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى
الجزأين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزأى الخط فانه ان اعتبر
نهاية لاحد الجزأين يمكن اعتباره كونه نهاية للجزء الآخر وان اعتبر

الطبيعي فالشكل المربع
مثلاً ذاته اى جوهره جسم
طبيعي معروض لتلك
الامتدادات التى هي
بجود الطول والعرض
والعمق ونفس الطول
والعرض والعمق هو الجسم

اجزاء تتلاقى على حد واحد
مشترك بين جزأين منها
وذلك الحد المشترك ذو
وضع اى قابل للإشارة
الحسنة واقع بين مقدارين

(قوله لانهم كانوا يعلمونه صغارهم) تعليل مراد قال السيد في شرح
المواقف معنى جسا تعليمها لانه يبحث عنه في العلوم التعليمية الرياضية
منسوبة الى التعليم والرياضية فانهم كانوا يتدرون بها في تعليمهم رياضاتهم
للفروس لانها السهل ادراك كونها علوما متسقة منتظمة لا يثارع فيها
الوهم العقل بل يوافق فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها
انما تكون راجعة للالفاظ وعدم عقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان
الاحسن والاولى في التعليم ان يبدأ بالاسهل الاقرب الى الالذهان كبدل

الاعتبارات اه ومعناه ان الخط الواحد مثلا اذا اعتبر في وسطه نقطة
صح ان تجعل تلك النقطة نهاية لاحد جزاي الخط وبداية لجزئه الاخر ولك

بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الاخر فليس لها اختصاص باحد
الجزأين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما
على السوية وكل خط بالقياس الى جزاي السطح والسطح بالقياس الى جزء
الحجم والاين بالنسبة الى جزاي الزمان (قوله يكون هو) اي الحد
المشترك نهاية لاحدهما الخ الاحتمالات العقلية اربعة لانه اما ان يكون
بداية لهما او نهاية لهما او بداية لاحدهما نهاية للاخر او بالعكس فقول
المصنف نهاية لاحدهما وبداية للاخر تحته صورتان بقوله او نهاية لهما
صورة واحدة وان سقط ما اذا كان بداية لهما ما وكن الاولى ان يقول بعد
قوله او نهاية لهما او بداية لهما كما صرح به في المواقف وشرحه وعبارته
هكذا والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بينهما نهاية
لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على الاختلاف العبارات
باختلاف الاعتبارات اه وعمام ذلك في الحاشية (قوله بان اعتبر الخ)
تصوير لقوله او نهاية لهما وضمير التنبيه في قوله ابتدأوهما يعود للمقدارين
واما اذا اعتبر كون الحد المشترك بداية لهما وهي الصورة المحذوفة في
كلامه فانه يعتبر ابتدأوهما من الوسط فيجعل الحد المشترك بداية لكل
واحد من المقدارين واما اذا اعتبر نهاية لاحدهما وبداية للاخر فانه يعتبر
البداية من احد الطرفين فيكون الحد المشترك نهاية لهما ثم يعتبر الحد المشترك
هيئة بداية للمقدار الاخر فالنهاية طرف ذلك المقدار ويتضح لك ذلك كله
بالتخيل في هذا الخط المرسوم بالمقامش (قوله فاذا قسم خط الخ) تفريع

التعليمي نسبة للتعليم لانهم
كانوا يعلمونه صغارهم

يكون هو بينهما نهاية
لاحدهما وبداية للاخر
او نهاية لهما بان اعتبر
ابتدأوهما من الطرفين
فاذا قسم خط الى جزأين كان

بداية ————— بداية
نهاية ————— نهاية

يعرض لها كلال بل تقوى به على ادراك ماهو اصعب فان الادراك غداء
لروح ودلائل تلك العلوم هي فيه تقيد النفس اذا اعتادت بها ملكة
لا تنفع في ادراك الاشياء دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذلك
وان لم يمكن كما في العلوم الطبية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب
الى ما اعتادت (قوله فاجسم الطبيعي) نسبة للطبيعة قال من لازاده
الناظر المتأمل في الاجسام يجد فيها قوة سارية مفضدة للتصور والتخلف
وهو المعنى المسمى بالطبيعة وترسم بانها مبدا اول لحركة ماهي
فيه وسكونه بالذات يعني المقوم الذي هو مبدا التحريك والتسكين اه
وفي حاشية البرجندي على شرح الملخص الجواهر التي هي المبدا الاول
للحركة والسكون الدائمين تسمى بهذا الاعتبار طبيعة وباعتبار تنوعها
للجسم صورة نوعية وباعتبار تأثيرها في الغيرة اه فعلم منه ان الصورة
النوعية والطبيعة والقوة متحدة ذاتا مختلفة اعتبارا وان حرارة النار

فاجسم الطبيعي جوهر
معروض

الحدا المشترك بينهما النقطة

واذا قسم السطح اليهما

فالحد المشترك هو الخط

واذا قسم الجسم فالمشترك

هو السطح والثاني عالم

يكن بين اجزائه حد

مشترك وهو العدد كالعشرة

اذا نصقها يكون منتهى

النصف الخامس ومبدا

النصف الاخر السادس

للاخماس والالم يكن

تنصيفا والسكم المتصل اما

ان تعتبر البداية من كل من الطرفين فتكون نهاية لكل من الجزأين وان
تعتبرها من جهة النقطة فتكون بداية لكل من الجزأين وهذا معنى قوله
باختلاف الاعتبارات اه (قوله وهو العدد) ههنا بحث وهو ان
العدد ليس موجودا في الخارج بل الموجود هو المعدود والعدد امر
اعتباري وقضية جعله من اقسام الكم ان يكون موجودا اذ الكم من
الاعراض التسعة التي قال بوجودها الحكماء والخس يكديه وجوابه ما
صرح به العلامة الذراعي في الخواشي القديعة للتجريد ان الاعتداد من
الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم

على قوله وذلك الحد المشترك الخ والثاني عطف على قوله فالاول
والمراد بالثاني الكم المنفصل قال انفاضي مير ولا يوجد بين اجزاء الكم
المنفصل حد مشترك فان العشرة اذا قسمها الى ستة واربعة كان السادس
جزا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين
قسمي العشرة وهي الستة والاربعة كما كانت النقط مشتركتين تسمى
الخط انتهى (قوله منتهى) اسم يكون والخامس خبرها وقوله ومبدا
عطف على منتهى والاخر صفة النصف والسادس خبر يكون ايضا
(قوله والالم يكن تنصيفا) اي وان لا يلا- فلهذا الاعتبار المذكور

مثلا باعتبار اقضاءها الحركة نحو المحيط طبيعة وباعتبار تحليلها اجزاء المركبة وباعتبار جعل النار حقيقة مباينة لطبيعة الماء صورة نوعية وفي شرح الاشارات للطومسي الطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى لكل شئ والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والكون فيأدى فيه اولاً وبالذات من غيره ارادة (قوله مركب من جوهرين) اي اقل ما يتحقق منه تركيب الجسم جوهران

باعتبار فرض وجودها (قوله اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة الخ) فان وجودها بعضها مشروط بانقضاء البعض وهذا معنى ما يقال الزمان عرض سيال وبعض شراخ الهداية هي تبحث بنفس وهو انه اذا وجد شئ من اجزاء الزمن لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال باليداهه وان اعتبر اتصال اجزاء بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لا اجتماع اجزائه هناك واجاب القاضي ميزبان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج حرم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير دار (قوله فالآن مشترك الخ) فهو وحد فاصل بين الماضي والمستقبل يصح ان يجعل ممتدا لا حد لها وعابه لا آخر كما اعتبر ذلك في النقطة بين حراي

لا يكون التقسيم المذكور تنصيفا (قوله اي لا يجوز الخ) تفسير لكونه غير قار من القار وهو الثبات ومعلوم ان اجزائه المفروضة اذا لم تجتمع في الوجود الخارجي كان غير ثابت وانما وصف الاجزاء بكونها مفروضة لانه لا اجزاء فيه بالفعل اذ هو عرض والعرض لا يتجزأ بذاته وانما يتجزأ بواسطة الجسم القائم هو به (قوله وهو الزمان) فالزمان كم متصل لكنه غير قار الذات لان وجود اجزائه انما يكون على سبيل التعاقب والتوالي فوجود الجزء الثاني بعد انعدام الاول وهكذا ومن ثم قبل الزمان عرض سيال وفي المقام بحث منذ كور في الحاشية (قوله فالآن مشترك) لا يظهر تفرقه على قوله وانما غير قار الذات الخ فكان المناسب ان يأتي بالواو اللهم الا ان يقال انه لما قرأوا لان الكم المتصل هو الذي يمكن ان يفرص فيه اجزاء الخ وقد قسمه الى قار وغير قار وجعل الزمان من الثاني صرح له ان يفرع قوله فالآن الخ فانه قد علم ان الآن حد

مركب من جوهرين
قردين او ثلاثة او اربعة
او ثمانية او ستة عشر
او اربعة وعشرين او
سنة وثلاثين او ثمانية
واربعين وهو لفظي على
مثال فهو اي او معنوي وهو ما
للسعد والجسم المتعالي

غير قار الذات اي لا يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة
في الوجود وهو الزمان
فالآن مشترك بين الماضي

وهكذا ولا بد من النهاية لتلازم تركبه من اجزاء لانهاية لها وهو باطل
عندنا واعلم ان في كلام المصنف ههنا اخلا لا بالبيان يحتاج لمزيد بسط
في الكلام فنقول قال في شرح المواقف وقد عرفت رايه فيه وهو ان
الجسم هو المتحيز المقابل للقسمه وتوفي جهة واحدة وقالت المعتزلة هو
الطويل العرض العميق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل
ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا تألف الا من اجزاء غير متناهية وقال
الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن

الخط ولذلك قيل الا ان من الزمان كالتقطعة من الخط (قوله فحسم تعليمي)
قال في شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم والكمية القائمة به
السارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوما بين
السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط به وباعتبار كونه نازلا من
فوق عمقا وباعتبار كونه ضاعدا من تحت سمكا وباعتباره كونه متصل
(قوله وهو اتم المقادير) مراده بها خصوص الخط والسطح والازم
تفصيل الشيء على نفسه لوارده كلها ولعل معنى الالتماس انهما اجتماعا فيه
فهو جامع لهما وايضا هو جامع للنهايت الثلاث وهي نهاية واحدة كالخط

مشترك بين الماضي والمستقبل يصح ان يجعل نهاية الاول وبداية الثاني
كما علم مما سبق ثم ان الا ان نفسه لا يقبل القسمه ومن ثم قيل خال الا ان
من الزمان كخال النقطة من الخط والا ان هو الزمان الخال وقول اهل
العريه انه اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل اصطلاح لهم مبني
على الظاهر اذ اللغة لا تنبئ على مضائق الفلاسفة (قوله واما فارق الذات)
لنف على قوله اما غير فارق الذات وقوله اي يجوز اجتماع الخ زاده لمجرد
التوضيح والافقد علم من المقابل (قوله فان انقسم الخ) شروع في
تقسيم المقدار الى خط وسطح وجسم تعليمي (قوله فحسم تعليمي) التمسك
للاحتراز عن الجسم الطبيعي فانه من مقولة الجوهر وهذا من مقولة
العرض وفي شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبيعي والكمية
القائمة به السارية فيه هو الجسم التعليمي (قوله وهو اتم المقادير) وجه
ذلك انه عبارة عن الابعاد الثلاثة فمن حيث اشتغالها على ابعدين يتحقق
السطح وعلى واحد يتحقق الخط فهو جامع للمقادير كلها (قوله سمي

والمستقبل واما فارق الذات
اي يجوز اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو
المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلاث الطول
والعرض والعمق فحسم
تعليمي وهو اتم المقادير
سمي

جنسها فيحصل العرض رابعة فوقها فيحصل العمق وقال العلاف من
سنة بأن بوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن من اربعة اجزا بان بوضع
جزآن ويجب احدهما جزء وقوة آخر وبذلك تتحقق الابعاد الثلاثة
وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهر افرادا ولا
جسماء عندهم فالمقسم في جهة واحدة يسوونه خطا في جهتين سطحاً وهما
واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا وفي

اوثان كالسطح (قوله لانه يبحث عنه في التعاليم) اى العلوم
التعليمية الرياضية منسوبة الى التعليم والرياضة لانهم كانوا يتدرون في
تعاليمهم ورياضتهم للنفس لانها السهل ادراكا لكونها علوما منطقية
منتظمة لا يتعارض فيها الوهم العقل بل يوافقها فلا يقع فيها غلط اصلا قال
السيد والمخالفات فيها على تدرجها ان تكون راجعة الى الالفاظ وعدم

بذلك (اى بالجسم التعليمي) (قوله لانه يبحث عنه في التعاليم) المراد
بالبحث عنه في التعاليم جمع تعليم وهو التفهيم وافادة التعلم ان الحكماء
كانوا يقدمون على الاشتغال بالعلم الطبيعي والعلم الالهي الاشتغال بالعلم
الرياضي وهو علم باحث عن اشياء يمكن ان تتجرد عن المادة في الخارج
كالهندسة والحساب والمنسوخة والهيئة وغيرها من بقية العلوم الرياضية
وانما قدموا الاشتغال بهذه العلوم على غيرها لان براهيئها قطعية يقينية
لكونها محسوسة فتألف النفس الوقوف على اليقنيات ولا تنفع
بالظنيات لانها ذلك واعتبادها فافاد العلوم الرياضية تسمى تعليمية ايضا
بالاعتبار المذكور كما تسمى رياضية باعتبار انهم يرون بوضوحها انفسهم
استعارة من رياضة الفرس ثم ان هذه العلوم منها ما موضوعه المقدار
مطلبا كالهندسة والمباحة ومنها ما موضوعه المقدار مع ضمنية غيره
اليه كالحية فانها كما تبحث عن الدوائر والخطوط وهما من المقدار كذلك
تبحث عن الافلاك وهي اجسام ومنها ما موضوعه الكم المنفصل كالعدد
وتفصيل هذا الكلام يطلب من حواشي الهداية عند تريف الحكمة
بأنها علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة
البشرية فان قلت لم يجد الجسم التعليمي دون اخويه مع انه يقال سطح
تعليمي وخط تعليمي اتحقق وجه التسمية فيهما ايضا قلت لما كان الجسم

بذلك لانه يبحث عنه في
التعاليم

شرح المقاصد لاختفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لظفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما م لا فئسد المحققين من المتكلمين هو

تعقل معانيها على ما ينبغي (قوله اربعة) هي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي (قوله واما المنفصل فهو العدد لا غير) وفي شرح المقاصد زعم القاراني ان القول من مقولة الكم وان الكم المتصل ينقسم الى قاروه والعدد والى غير قاروه وهو القول وذكر احتجاج هناك لكن هذا القول غريب فلذا لم يبال به المصنف وقال لا غير (قوله قد يتبدل الخ) قال القبط الرازي في المحل كانت اعلم ان الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي وعلى التعليمي وان الجسم الطبيعي غير التعليمي وذلك لان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحدة كالشمعة الواحدة التي تجعل باردة ككرة وبارة اخرى مر بها ومثلثا وكلنا الواحد يتخلف اشكاله باختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع جميع اقطار ذلك الجسم لكنه اذا جعل كرة كان له نحن ثم اذا جعل من بعاطل ذلك الثخن وجعل نحن آخر

اي الرياضات لا طبيعي لانه
جوهر او في جهتين فقط
او في جهة واحدة فقط
فالكم المتصل اربعة واما
المنفصل فهو العدد لا غير
وانما كان الجسم التعليمي
عرضا لانه قد يتبدل مع
بقاء الحقيقة الجسمية
المشخصة وانما كان الخط

عندهم مشتركين الطبيعي والتعليمي احتاج للقييد للاختصار ولا كذلك الخط والسطح فاهما لا يكونان الا كذلك اذ ليس لهما خط جوهرى ولا سطح جوهرى حتى يحتاج الى التقييد للتخصيص نعم اثبت المعتزلة خطا جوهريا وسطا جوهريا والى الكلام ليس باصطلاحهم الا ان واما المحققون من المتكلمين دونهم فلا يقولون به ما بل يجعلونهم من قبيل الجسم بناء على تعريفهم الجسم بما قبل القسمة ولو من جهة واحدة وقد تقدم ذلك فتدبر (قوله اي الرياضات) هكذا غير باء جمع رياضة وهو ظاهر لان الرياضة ناشئة عن التعليم المتعلق بتلك العلوم وربما عبر بعضهم بالرياضات باثبات الباء جمع رياضي وله وجه فان تلك العلوم متعلق بالتعليم (قوله اربعة) هي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي (قوله وانما كان الجسم) شروع في الاستدلال على عرضية الثلاثة (قوله لانه قد يتبدل) هذه مقدمة مختري يضم اليها كبرى

الجواهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرض مؤلف
من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع وعند المعتزلة المشهور بينهم
في تعريف الجسم انه انطوي على العريض العميق وذ كرنحو ما في المواقف
وفيما قلناه نصح بأن المعتزلة متفقون على تعريف الجسم بأنه انطوي على
العريض العميق والاختلاف بينهم انما هو في عدد الاجزاء التي تحصل
بها هذه الامداد وان المركب من ثلاث جواهر جسم عندنا وليس جسما

اصغر منه مع بقاء الجسمية حينئذ فلا بد ان يكون هناك امران احدهما
ان لا يختلف والاخر زائل يختلف فالاول هو الجسم الطبيعي والثاني
التعليمي (قوله لانه غير واجب الثبوت) اشار الى دليل اقتراني حذف
كبراه ونتيجته تقريره هكذا الخط غير واجب الثبوت للجسم وكل
ما هو غير واجب الثبوت للجسم فهو عرض فالخط عرض ثم اشار الى دليل
الصغرى بقوله فان الجسم يحصل بدوره وتقرير الدليل هكذا الخط يحصل
الجسم بدوره وكل ما كان كذلك فليس واجب الثبوت له ويرد على كبرى
الدليل الاول المنع باننا لا نسلم ان كل ما هو غير واجب الثبوت للجسم فهو
عرض فان القيام القدم مثلا ليس واجبا لثبوت الجسم وهما من الامور
الاعتبارية على التحقيق واعلم ان الحكماء اشتقوا المقدار ونفاه المتكلمون
ولكل منهما ما نرجو اما حجة الحكماء على اثباته وانه زائد على الجسم فلان

عرضا لانه غير واجب
الثبوت للجسم فان الجسم

هكذا وكل ما شأنه ذلك فهو عرض فالجسم التعليمي عرض اما بيان
الصغرى فالشاهدة لانما في بقعة محين متلافجة لها اشكالا مختلفة تارة
تجعلها شكلا صريحا وتارة تجعلها مثلثا وتارة كرويا وهكذا واما الكبرى
فلانه لو لم يكن عرضا لكان داخل في مقومات الجسم فيكون ذاتيا له
والثاني وهو كونه ذاتيا له باطل فان بقاء الحقيقة الجسمية مع زواله يمنع
كونه مقوما اذا الحقيقة تنقضي بانتفاء اي جزء كان من اجزائها (قوله
لانه غير واجب الثبوت للجسم) وكل ما كان كذلك فهو عرض وهذا
كالدليل المتقدم واثار دليل الصغرى بقوله فان الجسم يحصل بدوره
اي وكل ما كان كذلك فليس واجب الثبوت له ولو كان من مقوماته
وذاتياته لكان واجب الثبوت له ضرورة وجوب ثبوت الجزء للكل وفي
الدليل الاول مناقشه ذكرناها في الحاشية مع كلام نفيس يتعلق بالمقام

عندهم انه ثم ما ذكره المصنف عنا وعبارة اليوسفي في حاشية الكبرى
ونص المراد منها راي جمهور المتكلمين ان الجسم هو المتألف من
جوهرين فضاء وذهب النظام الى ان جزءا للجسم لا تنامي وذهب
قوم الى انه لابد من ثلاثة اجزاء وذكروا ما ذكره المصنف الى ان

الجسم التعليمي قد تبدل على الجسم الواحد فماد كره المصنف وتلقاه
عن المحاكات واما الخط والسطح فتعال في شرح الطوابع اتهما بهر خان
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم
الجسم بعد تحققه فلا يكونان من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط
ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون خط واجب الثبوت واذالم يكن
واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا فانها به واما
حجة المتكلمين فلانها اما نفس الجمعية او جزء الجمعية بناء على ان الجسم
مركب من اجزاء لا تنجز اوابت امر ان الخط على الجمعية حالا فم لاها
لو كانت حالة في الجسم لانتقلت بانقسام الجسم الذي هو محلها فيقسم الخط
عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام
المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا
فالخط الحال فيه منقسم عمقا عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال
منقسما كذلك لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح
لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس معنى انه وكان المصنف اخبر
به هذا الكلام فغيره الى ما ترى وقد علمت فيه (قوله كالكرة الحقيقية)
هي التي لا خط فيها بالفعل لان وجوده فيها في كرويتها الحقيقية وانما قيد

محصل بدونه كالكرة
الحقيقية فانها موجودة
ولا خط فيها بالفعل وانما
كان السطح عرضا لانه
انما يحصل بواسطة التناهي

(قوله كالكرة الحقيقية) معنى كونها كرة حقيقية انما تامة
التكوير ولا تكون كذلك الا اذا كانت لا خط فيها بالفعل ولا يقدر على
انشائها احدا لا المولى تبارك وتعالى لعجزه عن شئ البشرية عن ذلك فالافلاک
على القول بكرويتها تامة التكوير فهي كرة حقيقية وانما قيد الكرة
الحقيقية لان غيرها فيه خط بالفعل (قوله لا خط فيها بالفعل) قد علمت
انه تعريف الكرة الحقيقية (قوله بواسطة التناهي) اي انتهاء الجسم
به كما هو راي الجسم ينهي بالسطح كاتحاد السطح بالخط والخط بالنقطة

قال والاقوال كلها غير الاول للمتزلة ثم قال وهل النزاع لفظي ام معنوي
ذهب الفهري الى الاول والسعد الى الثاني اه ويرد على اليوسي امران
الاول انه جعل المركب من ثلاثة جواهر من قبيل الجسم عند المتزلة
مع انك قد سمعت انه واسطة اذ لا ينطبق عليه تعريفهم الثاني انه نسب
الى السعد القول بكون الخلاف معنويا مع ان عبارة السعد في شرح
المقاصد هكذا وجعل الا حدى النزاع لفظيا عاذا الى ان لفظ الجسم بآراء
اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا اه فالسعد ناقل للجعل لا جاعل
والعجب منه انه نقل عبارة شرح المقاصد وصرح بقوله وادى ذلك الى
الاختلاف في بعض الاشياء الخ ان الخلاف عنده لفظي قنأ ميل على ان
النزاع انما هو بين الاشاعرة لا بينهم وبين المعتزلة كما اوجته عبارته

بالحقيقة لان غيرها يوجد فيه الخط بالقول (قوله من مقومات الجسم)
مقوم الشيء ما يقوم به الشيء وينتظم منه وفي شرح المقاصد المقوم للشيء هو
حرؤه المحمول عليه حل مواطاة (قوله مقدار الحركة) قال في شرح
الطوابع الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع
لحركات لان الزمان يقدربه سائر الحركات بسبب هذه الحركة وهي
الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة
الفلك الاعظم اه باختصار (قوله على احد الاقوال فيه) ذكر في
المواقف خمسة اقوال اولها القدماء القلافة انه جوهر مجرد لا يقبل القدم
لذاته ثانيا الفلك الاعظم ثانيا حركته ارا بهما مقدار حركته خامسا
مذهب المتكلمين انه متجدد بقدره متجددا اه ملخصا (قوله والمقدار
يتوقف على المقدربه الخ) قال شارح حكمة العبد بين الزمان كم بالذات لما
مرو بالعرض لانطافه على الحركة للمنطقة على المسافة فيكون منطبقا

والتناهي لا يكون من
مقومات الجسم وانما كان
الزمان عرضا لانه مقدار
الحركة على احد الاقوال
فيه والمقدار يتوقف على
المقدربه والحركة عرض
والمقتصر الى العرض عرض
وانما كان العدد عرضا

(قوله لا يكون من مقومات الجسم) اي فانه قد بينه ثم التناهي المخصوص
ببعض الاشكال محدود شكل آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله
(قوله مقدار الحركة) وهي حركة الفلك (قوله على احد الاقوال
فيه) هي خمسة مذكورة في الحواشي الكبرى (قوله والمقتصر الى
العرض عرض) ممنوع كيف والجوهر متوقف على العرض وهو ليس
بعرض واجاب المصنف بان المقتصر الى العرض اي من حيث تقومه

ومحل النزاع ليس هو المذكور في كلامه بل هو شئ آخر وعبارة المواقف صريحة في ذلك قال الجسم عند الجمهور من الاشاعة مجموع الجزأين المؤلفين لكل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزأين لانه اى الجسم هو الذى قام به التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على اصول المحايطة الامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاع لقطي راسع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اى قباين اجزائه الداخلة

على المسافة ولذلك يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين ولا يطابق الحركة على المسافة تتقدر الحركة بالمسافة فيقال حركة فرسخ وحركة فرسخين اهـ ومراده بقوله لما هو قوله والكم متفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك ومتصل ان كان وهو الزمان ان لم يكن قار الذات والمقتقر الى العرض عرض يتعجب من هذا فان الجوهر مقتقر الى العرض وكأنه قاس ذلك على قولهم والمقتقر الى الحادث حادث وبعد ما بينهما فان لفظ الافتقار شاذى بالحادث ولو لم يكن لحادث بل للقديم كما في العالم مع الصانع وما نقل عنه والمقتقر الى العرض اى من حيث يقوم به وحصوله به فاندفع الاعتراض بان الجوهر مقتقر الى العرض مع انه ليس بعرض ثم رابت لبعض المحققين ما يؤيد ذلك ونصه والزمان لكونه مقدار الحركة قائما بها يكون عرضا لان القائم بالعرض عرض لا يجدى نفعا فانه تأويل بتقدير ما لا دلالة للكلام عليه وفي بين قوله والمقتقر الخ وبين قول البعض والقائم بالعرض فابن التايد كامل ولا تكن اسير التقليد (قوله بالوحدات التى هي اعراض) فيه ما تقدم من النزاع والحق

وحصوله به وهو تأويل بما لا دلالة للكلام عليه (قوله يتوصل بها الى معرفة حقيقة) فيصح تعريفه بكل واحدة منها كما يصح التعريف بها كلها ولكنهم اقتصروا منها على واحدة لكفايتها واختاروا الاولى لاظهاريتها وشار بقوله يتوصل الخ الى ان معرفة حقيقة بالحد متعذرة وكذا بقية المعولات لانها اجناس عالية فلو عرفت بالحد لكان هناك جنس فوقها وهو خلاف المفروض ومن ثم صرحوا بان تعارضها رسوم

لانه متقوم بالوحدات
التى هي اعراض والمتقوم
بالعرض عرض فيكون
العدد عرضا والكم خواص
ثلاث يتوصل بها الى معرفة
حقيقته

فيه اربط على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الا مدي بل هو نزاع في
امر معنوي هو انه هل يوجد في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي
هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما هو رأي المعتزلة او لا يوجد
والجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزاين والقاضي
الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى على من ماني هذا
الكلام من التعسف انتهى وربما يجاب عن هذا الاخير بأن النزاع
اولا بالذات بين الاشاعرة الا ان القاضي واتباعه لما وافقوا المعتزلة
صح ان ينسب النزاع بينهما فيهم ايضا لكن العبارة توهم ان الخلاف بين
جميع الاشاعرة والمعتزلة واما ما زاده على ماني المواقف والمقاصد من
الاقوال بأنها ستة عشر او اربعة وعشرين الخ فغير مضر لجواز اقتصارهما
على المشهورين المعتزلة في الخلاف وقد كرهوا قول الالهيم اطلع عليها
ولندرتهم لم يذكرها والخطب فيه سهل الا انه كان المناسب ان يوجهها
فانه لم يظهر وجه لما عدا ما ذكرناه ووجهه فان تحقق الاعداد الثلاثة
لا يتوقف على هذه الكثرة واما المصنف فيرد عليه امور منها بعض

ان العدد امر اعتباري كما سلف (قوله ان يقبل القسمة) اي الوهمية
لذاته واما غيره من الاجسام والاعراض فانه يقبل القسمة بواسطة
فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك
فرض انقسامه (قوله وجوده) بمعنى عدته لا آخر افتاؤه اياه بالقاء
ما يتاويه عنه مرة او اكثر والمعاد موجود بالفعل في العدد لان الواحد
موجود في جميع الاعداد وهو بعدها وقد يعذب بعض الاعداد بعضها ايضا
والمقدار يوجد فيه عادية القوة اذ كل مقدار يمكن ان يقدر له نصف
بعده مرتين وثلاث بعده ثلاث مرات وهكذا وتوضيحه ما ذكره في
شرح الملخص من ان المقدار قابل للتضييف الوهمي بدائيا على نبي الطرء

الاولى ان يقبل القسمة
الثانية وجوده

(قوله ان يقبل القسمة) اي الوهمية وهي فرض شيء غير شيء كما تقدم
فان قلت الجسم يقبلها ايضا قلت قبول انكم لها ذاتي اي يقبلها لذاته واما
الجسم فانه يقبلها بواسطة (قوله وجوده) اي عدته لا آخر افتاؤه
به بالقاء ما يتاويه عنه مرتين او اكثر مثالا الواحد بعد ان خمسة بمعنى
انه اذا طرح من خمسة واحد خمس مرات فبقي الاثنان بعد ان الاربعة

ما ورد على اليوسى ومنها انه ذكر هذه الاقوال غير مبين مالا شاعرة
من المعتزلة وما هو محل الوقاف والخلاف بينهم لاسيما ان قوله بعد ذلك واعلم
ان تفسير الجسم بما ذكر يقيدان الاختلاف السابق فيما تركب منه الجسم
اختلاف بين الاشاعرة وقد علمت ما فيه ومنها ان قوله فيما سبأى وهل
يسمى كل واحد من تلك الاجزاء جسما الخ هو بعينه الخلاف الذى نقله
اليوسى عن الفهرى والسعد على ما تحرر لك عاتيه ان الفهرى وافق
الايمدى على ما ظهر لك سابقا ومنها انه ذكر كلام اليوسى وحذف منه
ما هو المحتاج اليه وهو توجيه بعض هذه الاقوال مع ان مجرد نقل الاقوال
بدون البيان ليس فيه كبير فائدة وانما طولت الكلام هنا غير مبال
بالاسمية والمثل للثنيين الحق لطالبه ويزول نوع مذهب فكن ممن

والتصنيف في المقدار تضعيف في العدد نقل عنه (قوله كافي العدد) فان
الاربعة مثلا تعد بالواحد اربع مرات (قوله والكيف عرض) ان قلت
ان العرض مأخوذ في تعريف الكيف ونصوده موقوف على تصور العبر
اذ هو الموجود في موضوع والحوادث ان الموقوف مفهوم العرض والكيف
ما صدق عليه العرض وانما يلزم من تعريفه توقفه لو كان ذاتيا (قوله
غير قابل) مقابلته لقوله ما يقبل القسمة يقتضى ان المتنى قبول القسمة

معنى انهما اذا طرحتا من مرتين فثبت وهكذا (قوله كافي العدد) فان
العداد موجود فيه بالفعل وهو الواحد (قوله كافي العدد) بناء عليه وبناء
الفعل للجهول او بقوفاه وبنائه للعلوم والحيل بمهمة موحدة ومثال
ذلك ان الحيل قام به المقدار فاقسم اعتبره كثيرا تراود راع مثلا فانك
تعد بقية الحيل به بان تخطه منه مرة او اكثر (قوله المساواة) كما
تقول هذا المقدار مساو لهذا المقدار وهذا العدد مساو لهذا العدد
(قوله الزيادة والنقصان) فان اى مقدارين فرضتهما ونسبتهما
اما متساويان او احدهما ازيد ويلزم ان يكون اثنانى انقص وكذا العددان
(قوله عرض) زاده وان فهم من قوله الكيف لوصفه بقوله غير قابل
الخ (قوله للقسمة والنسبة) تعميم في المقبول لكن قضية مقابلته لقوله
قالكم ما يقبل القسمة بالذات الخ قصره على عدم قبول القسمة الا ان
يجاب بان التعميم اخذ من حذف المعمول (قوله بها) متعلق بها بل اى

بعده اما بالفعل كافي العدد
واما بالتوهم كافي المقدار
فان كل مقدار من المقادير
الثلاثة يمكن ان يعرض
فيه واحد بعده كما بعد
الحيل بالاذرع ومعنى
العدا ان اسقطت منه
امثاله في المعدود والثالثة
المساواة ومقابلتها اعنى
الزيادة والنقصان فان
العقل اذا لاحظ المقادير
او الاعداد ولم يلاحظها
شيا آخر امكنه الحكم بينها
بالمساواة ومقابلتها واذا
لاحظ شيا آخر ككون
هذا احزوم يلاحظ معه
عددا ولا مقدارا لم يمكنه
شئ منها (والكيف)
عرض (غير قابل) للقسمة
والنسبة (بها) اى بالذات
اى لا يقبل القسمة ولا

عرف الرجال بالحق لا بمن عرف الحق بالرجال وإياك والوقوف على
الظواهر فانه من ضيق الحال

ان السراح جميع الناس تحمله * وليس كل ذوات الخشب السبع
(قوله قف على الفرق) هذا الفرق منه عليه في ثلاثة مواضع من كلامه
الاول قوله فهذه الثلاثة امتدادات الخ الثاني قوله فالتكامل المربع الخ
الثالث قوله فالجسم الطبيعي الى ان قال والجسم التعليمي الخ ومحصل
الفرق ان الجوهر المتعيز بالذات هو الجسم الطبيعي وامتداداته العارضة
له هو الجسم التعليمي ولتزيدك بيانا لذلك قال انما طب الرازي في المحاكات
اعلم ان الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي وعلى التعليمي والجسم الطبيعي

عارض عارض قف على
الفرق بين الجسم التعليمي

فزيادة قوله والنسبة مما لا دليل عليه اللهم الا ان يقال يؤخذ ذلك من
حذف المعمول المزدن بالعموم اي غير قابل لشيء اصله نسبة وقد
عرفه في المطول يعرفون احدهما المتقدم وهو هيئة قارة لا تقتضي
قمة ولا نسبة الثاني انه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا
يقتضي القسمة واللاقسة من في محله اقضاء اوله واختار الثاني وحكم
باحتسابه والمصنف هنا عرفه بالاول كانه لا يختص به وعبر بالعرض دون
الهيئة لما فيها (قوله فخرج الجوهر) المراد انه لم يدخل فان العرض الذي
وضع موضع الجنس هذا لم يتناول وقوله والكم اي قوله غير قابل القسمة
وباقى الاعراض النسبية خرج بقوله والنسبة لكن قال الفاضل عند
الحكم في حاشية المطول خروج الاعراض النسبية انما يتم فيها سوى
الاضافة على تقدير ان تكون النسبة حرام من مفهومها وهو ممنوع لانها
في المشهور مقولات معروضة للنسبة وتصور المعروض لا يتوقف على

النسبة لذاته فخرج الجوهر
والكم وباقي الاعراض
النسبية التي هي الاضافة
والابن والمثني والوضع
والمثل وان يفعل وان
ينفعل ودخل في التقييد
بذاته المستفاد من الضمير
العلم بالاشياء المقتضية

ان القبول الذاتي متوقف عليه وان وجد فيه القبول العرضي كما علم
بالمركبات الا اني اومعني بقوله غير اي ان عدم القبول ذاتي له
لا بواسطة شيء آخر (قوله فخرج الجوهر) قد يقال هو لم يدخل في
العرض الذي وضع موضع الجنس من المعرف الذي هو الكيف حتى
يخرج بالتعريف الا ان يقال مراده بالخروج عدم الدخول وقوله
والكم الخ خرج بقوله غير قابل للقسمة فان الكم يقبل القسمة وقوله
وباقى الاعراض النسبية خارج بقوله والنسبة (قوله المستفاد من الضمير)

غير التعليمي وذلك لان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشعلة
الواحدة التي تجعل نارة كرة ونارة اخرى مر بها او مثلاً وكلماء الواحد
تختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا يخفاء في ان ذلك الجسم باق
بعينه مع اختلاف جميع اقطار ذلك الجسم لكنه اذا جعل كرة مثلاً كن له
نخن ثم اذا جعل مر بها بطل ذلك النخن وحصل نخن آخر اصغر منه مع بقاء
الجسمية بعينها فلا يدان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف
والاخر زائل مختلف فالاول هو الجسم الطبيعي والثاني التعليمي (قوله
وقول التلخيص) مبتدأ خبره يعني به الخ (قوله يشغله) هو يفتح الباء
الاشياء وهو اقصح ويقال بضمها رابعاً افاده الموصي (قوله كافي
الشهاب) فيه اغراب اعلة اراد العلامة ابن قاسم فانه كتب على المطول
كما سمعت من ائمة ولم ار كتابه لا الشهاب الخفاجي فانه لم يكتب عليه
(قوله اصحاب هذا التقسيم) يجعل ان المراد تقسيم الجسم الى الطبيعي
والتعليمي او تقسيم المقدار الى الجسم التعليمي والخط والطح وان قيل
بهذا وكلاهما باطل فليت شعري اي تقسيم اراد ووجه طلان الاول ان
القائل بالجسم الطبيعي والتعليمي هم الفلاسفة والمعتزلة لا يوافقونهم على
ذلك والثاني ان هذه هي ايات وحدود المتكلمون والمعتزلة منهم ينكرون
وجودها قال الفخر الرازي في المحصل لا معنى للطح الا نهاية الجسم ونهاية
الشيء هو ان يفتي ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون امراً وجودياً وكذا
القول في الخط والنقطة اه وقال في المواهب انكر المتكلمون المقدار
بناء على تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تميز افانه لا اتصال بين الاجزاء
التي تركيب الجسم منها عندهم فكيف يسلم ان في الجسم اتصالاً وان

نصور العارض (قوله كالعالم بالاشياء المركبة) راجع لقوله العلم بالاشياء
المقتضية للقسمة فالعلم في حد ذاته كيف لا يقبل القسمة لكن قياسها
باعتبار ما تعلق به فالقابل في الحقيقة للتعلق فهذا الاقتضاء ليس اولياً بل

اي في قولها لانه راجع للذات (قوله كالعالم بالاشياء المركبة) فان
العلم واحد في ذاته كيف لا يقبل القسمة لكن متعلقه وهو المعلوم يعلوها
فلا يقال العلم الذي هو من مقولة الكيف قبل القسمة فيكون خارجاً عن
التعريف لان قبوله القسمة لا لذاته بل بواسطة متعلقه فلا ينافي انه في حد

والجسم الطبيعي وقول
التلخيص الجسم الطويل
المرتفع العميق يحتاج
الى فراغ يشغله يعني به
الجسم الطبيعي كما هو
ظاهره والا فالتعليمي
لا يحتاج الى فراغ لكونه
عرضاً لكن شكل عليه
كافي الشهاب على المطول
ان الاحتياج الى الفراغ
ليس خاصاً بالجسم الطويل
الخ بل الجوهر المفرد
كذلك مما يحتاج الى الفراغ
خصوصاً والمعتزلة اصحاب
هذا التقسيم يعتبرون
بالجوهر المفرد فيخالفون
الحكام فلا وجه للتخصيص

القسمة وعندها كالعالم
بالاشياء المركبة فان العلم

الاجزاء في الجسم بينها حد مشترك والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر
راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها اه فان قلت قد يتألف جوهران فردان
فيحصل خط او اربعة فيحصل سطح قلت هذه من قبيل الجواهر وهذه
المتاخير من قسم العرض وايضا ما تر كيب من جزاين هو جسم عندنا
لا خط فالصواب ان يقول اصحاب هذا التعريف اعني تعريف الجسم
بالطويل العريض العميق الخ فان قلت اراد بالتقسيم قوله الطويل العريض
الخ قلت لا يقول احد بان هذا وامثاله تقسيم فان قلت لعله اراد بالتقسيم
قوله ما تر كيب من جوهر بن او ثلاثة الخ قلت هذا حكاية اقوال وليس من
التقسيم في شئ فتأمل وقد يجاب بانه اراد بالتقسيم التعريف المذكور في
التلخيص لكن اطلاق التقسيم على التعريف وان صح بطريق المحاز

ثانويا (قوله وبالايشاء البسيطة) راجع لقوله وعدمها فالعلم المتعلق
بالنقطة مثلا او بالعقل لا يقبل القسمة باعتبار تعلقه بذلك المعلوم البسيط

ذاته لا يقبل القسمة فهو داخل في التعريف (قوله وبالايشاء البسيطة)
كالمعلم المتعلق بالنقطة مثلا فانه لا يقبل القسمة باعتبار تعلقه بذلك الامر
البسيط ولا يخفى ان العلم المتعلق بالبسيط لا يقبل القسمة ايضا باعتبار
ذاته فهو داخل في التعريف نعم يرد على من عرف الكيف بانه عرض
لا يتوقف نظوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسة في محله
اقتضاء اوليا فأورد عليه العلم المتعلق بالبسيط فانه يقتضي اللاقسة
فيكون خارجا قصص على انه داخل بقوله اقتضاء اوليا ومعلوم ان اقتضاء
العلم المذكور لللاقسة ليس اوليا بل هو ثانوي والمصنف لم يعرف بهذا
التعريف وقد اخطأ عليه احد التعريفين بالاخر فتدبر (قوله ولا
ترد النقطة ولا الوحدة) اي فان كلا منهما لا يقتضي القسمة لذاته
فيدخلان في تعريف الكيف فيكون التعريف غير مانع والجواب
انهما من الامور الاعتبارية وفي كونهما من الامور العلمية نظر
بل هما اما من الامور الاعتبارية او من الموجودات الخارجية
ونعم الكلام في الحاشية الكبيرة (قوله وبما عدا النقطة
والوحدة) مبني على انهما ليسا من مقولة الكيف ولذلك قال
حقيد السعد الاخر اعني ما على مذهب من لم يجعلهما من الامور

بما يقتضي القسمة وبالايشاء
البسيطة فان العلم بها
يقتضي عدم القسمة
بالنظر للتعلق لذاته ولا
ترد النقطة ولا الوحدة
لانهما عديمان ومن
جعلهما من الاعراض رسم
الكيف بانه عرض لا
يتوقف تعقله على تعقل
الغير ولا يقتضي القسمة
واللاقسة اقتضاء اوليا
فخرج بالتصديق الاول
الاعراض النسبية كالاضافة
وبلا يقتضي القسمة
الكليات وبما عدا
النقطة والوحدة والاولية
لادخال مثل العلم بالمعلومات
المتنضية للقسمة وعدمها

غير مألوف في عباراتهم (قوله كفيه) أي الشهاب (قوله لكونه
عاريًا عن تلك الامتدادات) فلا شك في اتفاق المتكلمين لأن الشكل
هو الهيئة الحاصلة من احاطة حد واحد ولا يتصور ذلك الا في حالة جزء
فإن الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون
هناك لا محالة بحر آن وقال بعضهم هو شبه الكرة لأنه لا يختلف جوانبه
وقيل المربع لأنه يتركب الجسم منه بلا خلل والفرج وذلك انما يأتي اذا
كان مثابها للمربع لأن الشكل الكروي وسائر المضلعات وما شابهها
لا يأتي فيها ذلك الا بفرج وقيل المثلث لأنه أبسط الاشكال المضلعة أي
أقل جواهر (قوله ليس له بحر ممتد) التي متوجهة الى البعد فقط هذا وفي
شرح المقاصد فإن قيل أي حاجة الى ذكر العرض والعمق احبب بانه

والجواب كفيه انه اراد
الاحتياج الى فراغ ممتد
ولا يخفى انه من خصائص
الجسم الطبيعي الطويل
الحق فان الجوهر الفرد

لكونه عاريًا عن تلك
الامتدادات ليس له بحر
ممتد والطول هو البعد
المفروض اولا والعرض

(قوله لا يقال الخ) حاصله ان بعض الكيفيات قد يتوقف تصورها
على تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها
فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا وحاصل
الجواب ان تصورات هذه الامور متوجبة لتصورات متعلقاتها فانما تعقل
العلم ولا تدرك متعلقه فهذا التصور يستعقب أي يمتد بحسب تعقبيه تصور
المعلوم وهو المتعلق وكذا يقال في النسبة بخلاف الاعراض النسبية فان
تصورها موقوف على تصور الغير فلا يحصل التصور بها الا بعد تصور

* لا يقال من الكيفيات
ما يتوقف تعقله على تعقل
شيء آخر كالعلم والقدرة
* لا نقول ليس هذا
توقف وانما هو استلزام
واسعقاب

الاعتبارية او من مقولة الكيف (قوله لا يقال) اراد على التعريف
الثاني للكيف ومحل الايراد قوله لا يتوقف تصور على تصور غيره
وحاصله ان بعض الكيفيات قد يتوقف تصورها على تصور غيرها
كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فان هذه كلها
كيفيات نفسانية يتوقف تصورها على تصور غيرها فان العلم يتوقف
تعقله على تعقل المعلوم والقدرة على تعقل المقدور وحاصل الجواب ان
تصور هذه الامور يستلزم ويستعقب تصور متعلقاتها واما المقولات
النسبية فاما انما تعقل بعد تعقل المنسوب والمنسوب اليه فظهر الفرق بين
هذه الكيفيات وبين الاعراض النسبية (قوله واستعقاب) عطف
لازم على ملزوم فان تصور الملزوم يستعقب تصور اللازم أي يمتد بحسب تعقبه
على المفور ومن هذه القوربة حصل الاشتباه بين تصور الملزوم واللازم

احتراز عما كان واسطة عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وهو اعنى
الواسطة ما كان عددا جزائه اقل من ادنى ما يصح تركيب الجسم منه
عندهم وما كان تركيب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم
بالخط وما كان على سمتين وهو المسمى بالسطح اه فان قلت علم من هذا ان
المعتزلة يقولون بالخط والسطح فكيف تقول انهم لا يقولون بذلك قلت هم
قائلون بالخط الجوهرى والسطح الجوهرى ويحذرون ذلك واسطة بين
الجوهر الفرد وبين الجسم ونحن نقول ان كلا منهما جسم والمنفى اولا
قوله بالخط والسطح التعليهيين وهما من قبيل العرض فلا تنافي بين النفي
والاثبات وقد ظهر لك مما نقلنا عن المقاصدان المراد فراغ ممتد في الجهات
الثلاث حتى تخرج الواسطة وقول المصنف ممتد بالاطلاق شامل للنفي

غيرها كما هو شأن الامور النسبية (قوله واقسام الكيف اربعة) قال
ملازمه في شرح الهداية الكيف جنس تحت اربعة انواع اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكيفيات
والكيفيات الاستعدادية ووجه ضبطها ان الكيفية اما ان تكون
بحيث لا تعرض للشيء الا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية اولا
يكون كذلك وحينئذ اما ان تكون مدركة باحدى الحواس الظاهرة
وهي المحسوسة اولا وحينئذ اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي

وتصور الامور النسبية وقد علمت الفرق بينهما (قوله بمعنى ان تصوره
الخ) تصوير للاستلزام والاستعقاب وقوله متعلق بفتح اللام ويجوز
الكسر لان التعلق نسبة بفتح اعتبارها من اى طرف من طرفيها (قوله
بمخلاف النيات) اى الاعراض النسبية (قوله وبالجملة) اجمال
للجواب بعد تفصيله وقوله المعنى بتشديد الباء اى المقصود وقوله ما ذكر
اى انه لا يتوقف تعقلها على تعقل الغير بمعنى انها لا تدرك بعد ادراك
الطرفين كلاعراض النسبية (قوله على خلاف ذلك) اى لا يتوقف
تعقله على تعقل الطرفين معا وقوله لم يكن كيفية بل هو من الاعراض
النسبية واقول انا وبالجملة قصد كان اللاتق حذف قوله وبالجملة الخ لانها
مع عقادتها لم يستفد منها شيء زائد على ما قرره في الجواب (قوله واقسام
الكيف اربعة) والحصر فيها استقرائى وقوله كالمطراة هو وما

بمعنى ان تصوره يتلزم تصور

متعلق به بخلاف النيات

فانها لا تصور الا بعد

تصور المنسوب والمنسوب

اليه وبالجملة المعنى بالكيفية

ما ذكره ولو كان شئ مما

بعد في الكيفيات على

خلاف ذلك لم يكن كيفية

واقسام الكيف اربعة

كيفيات محسوسة باحدى

الحواس الخمس الظاهرة

جوهه واحدة وفي جرتين فتدخل الواسطة وحينئذ كان الاولى ان يقول
متمم في الجهات الثلاث ويبين ان ذلك لاخراج ما لا يهي جسم الا لاجراج
الجوهر الفرد فتطفي كل من الاعتراض وجوابه قصورا حتى الاعتراض
هكذا ان التعريف شامل للجوهر الفرد وما كان من كيان جزئين او
ثلاثة وليس كل منهما جسما والجواب ان المراد فراغ يشغله الجسم ولا
يكون كذلك الا اذا كان متمم في الجهات الثلاث كما يقيد اساده الفعل
اغنى ثقل الى الجسم وايقاعه على الضمير العائد للفراغ وهذا الكلام
كاه على سبيل المجازاة وتليم ما قاله والا فلا ورود للسؤال اصلا لان قولهم
يحتاج الى فراغ يشغله ليس من اجزاء التعريف بل هو اثبات لخاصة من
خواص الجسم وحكم من احكامه فلا يقال حينئذ ان ذكر الاحتياج شامل
للجوهر الفرد فانه لا يقال ذلك الا اذا كان قيدا مأخوذا في التعريف
وليس كذلك فتدبر ولا تصنع لما هناك (قوله هو البعد المفروض ثانيا)
اي مقاطعا لاول واما العمق فهو ما يفرض بمقاطعا لثامنا واما ما يفرض
الطول باطول الامتدادين والعرض باقصرهما لاتفاضة بالاجسام
المكعبة **فائدة** الامداد الثلاثة الجسمية التي هي الطول والعرض

النفثانية اولاً وتنعصر بحكم الاستقرار في الاستعدادية (قوله كالحرارة
والبرودة) قال في شرح الطوائف الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
واينها وهما كقيمتان فعليتان تفعل الصورة بواسطة في المأثرة
والحرارة تختص بتقريب المختلفات وجع المتماثلات من حيث انها تقيس
الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الامثال المختلفة في اللطافة
والكثافة اذا اثر الحرارة فيه تصعد اللطافة فاللطيف فان اللطيف
اقبل للتصعيد من الحرارة كطواء الذي هو اقرب من الارض والاقبل
يتبادر الى التصعيد قبل الايطاقتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي
حدث المركب من التامها فنقسم عند تقرياق الاجزاء كل جزء الى
ما يشا كما يقتضي طبعه واما البرودة فقبل هي عدم الحرارة وزد بان
البرودة محسوسة والمحسوسة ليس عدم الحرارة بل البرودة كيفية
وجردية بينها وبين الحرارة تضاد لانها وجوديتان يتواردان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا واطرافا (قوله المدركين
بالنفس) قدم الكيفية الملموسة لما تقدم عن شرح الطوائف وايضا

هو البعد المفروض ثانيا
ولا يفسر الطول بأبعد
الامتدادين لاتفاضة
بالاشكال

كالحرارة والبرودة المدركين
بالنفس

والعمق تطلق على معان فلا بد من بيانها ليحصل الامن من الغلط الواقع من الاشتراك فان طول المعان خمسة الاول الامتداد الواحد كيف كان الثاني الامتداد الذي يفرغ من اوله الثالث اطول الامتدادين المحيطين بالسطح من غير اعتبار تقدم وتأخر الرابع البعد الاخذ من المحيط الى

القوة لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتماد ال مراجع فلا بد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واماسائر المشاعر فليس بهذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالحراطين القافدة للشاعر الاربعة وكالمدا القافدة لحاسة البصر (قوله وكاللون والاشياء) قال في المواقف وشرحها لا يمكن تعريفهما لظهورهما فان الاحساس يحجز ثباتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاقا لا يفي بهما يمكننا من تعريفهما على تقدير صحتها وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كالاول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمال الشفاف في جسمه ولا في شئ آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يكن مستقرا لا يكون مرثباتا تعريف بالاختفي وجعل الضوء من قبيل الكيفيات هو مذهب المحققين وقيل هو اجسام شفافة تنفصل عن المضيء وقيل الضوء هو اللون اه والظلمة عبارة عن عدم النور فهي عدم ملكة وقيل كيفية تمنع الابصار وقال بعض قدماء الفلاسفة لا وجود للون اضلا وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء والالوان من مخالطة المتصفرة جدا كما في زبد الماء والثلج وادلة هذه الاقوال وتفاصيلها في المبسوطات وفي الحاشية الكبرى شئ من ذلك (قوله وكالاصوات والحروف) مبنان في اوائل كتب العرب (قوله وكالروائح) قال في شرح الطوالع لاسماء لانواعها الامن جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منته وبسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل يتحلل على ذي الرائحة اجزاء لطيفة يحمله الهواء الى الخيشوم وهو بعيد فان الملك اليسير يتحلل ان يتحلل منه اجزاء تحصل منها رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة اه بتصرف (قوله وكالمذوقات) وهي المطعومات

وكاللون والاشياء

المذكرين بالبصر كالاصوات

والحروف المذكرين بالسمع

وكالروائح المدركة بالشم

وكالمذوقات وما كان من

المحسوسات راسخا

كحلوة العسل وملوحة

المركز ومن راس الاذى الى قدمه او من راس الحيوان الى ذنبه لا من ظهره الى اسفله الخامس الامتداد الا اتخذ من مركز العالم الى محيطه وانعرض له معان اربعة الاول المقدار الذي فيه بعد ان الثاني البعد الذي يفرق بين نقطتين مفرقتين او لا الثالث اقصر البعدين المحيطين بالسطح

ومفرداتها نوعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الخلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والنفثه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه كالنحاس لشدة كثافته لا ينحل منه شيء يخاطب اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه طعمه وقد يجمع في جسم طعمان من هذه او اكثر كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذيخان (قوله انفعاليات) بزيادة بقاء النسبة للتوكيد والمبالغة على مثال اخرى لشدة الحرارة (قوله لانفعال الحواس) لانها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له (قوله تميزا بين القسمين) قال شارح حكمة العين واعلم تعكس النجبة لان غير المستقرة تقصر مدتها وسرعة زوالها منعت من اطلاق اسم حسنها عليها بل اقتصر في تسميتها على الانفعالات (قوله كالحياة) وهي قوة تقتضي الحس والحركة (قوله والصحة) هي حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة اى واقعة على ما ينبغي والمرض بخلافه اقلا واسطة بينهم او بعضهم اثبت الواسطة وليس هذا محل الكلام فليطلب من الكتب الطبية (قوله والادراك) قال شارح الطوالع الادراك غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات انفسها حاملة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء اقوى في التصور من حصول الشيء والمثال فلهذا كان الصفات النفسية والوجدانيات اقوى

عطف عليه قد ذكرنا في الحاشية (قوله لانفعال الحواس عنها) اى لتأثيرها فان الحاسة اعنى القوة الذاتية تتكيف بخلاوة الغسل وملاوحة الماء (قوله تميزا بين القسمين) اى الانفعالات

ماء البحر يسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وما كان منها غير راسخ كحمرة الخجل وصفرة الوجه يسمى انفعالات لانها سريعة زوالها شديدة الشبه بان ينقل فخصت بهذا الاسم تميزا بين القسمين * وكيفية انفعالية اى مختصة بدوات الانفس كالحياة والصحة والادراك

الرابع البعد الاخذ من بين الحيوان الى شماله والعمق له اربعة معان
الاول البعد المقاطع للبتدين المفروضين اولافان الخط اذا فرض ابتداء
كان طولافان فرض خط آخر يقاطعه كان عرضا فان فرض خط آخر
يقاطعهما على زوايا قوائم كان عمقا الثاني الثخن الذي يحصره الطوح
وهو حشوما بين الطوح اعنى الجسم العلوي فان بين الطوح شيتين
احدهما الجسم الطبيعي المنتهى الى الطوح وثانيهما البعد التافذي
انطاره الثلاثة السارى فيها الواقع حشوما وهو الجسم العلوي فيصدق
عليه انه حشوما بين الطوح الثالث الثخن الذي يحصره الطوح

في التصور من الامور الخارجية عن النفس فان تصورا لصفات النفسانية
بحصول حقيقتها وتصورا لامور الخارجية عن النفس بحصول مثلها ثم
قال وقال الشيخ في الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متعلة
عند المدرك شاعديهما ما يدرك اى وهو معنى قولهم هو حصول
صورة الشئ في الذهن فعلى هذا العلم من مقولة الكيف وسبأنى ما فيه
(قوله وكالقدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر في الارادة والارادة قبل
ميل يعقب اعتماد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر (قوله
وهي ان كانت غير راسخة) الاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض
المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها حال ثم هي بعينها تصير
ملكة والامور المختلفة بالفصول يمنع ان يتقلب بعضها الى بعض (قوله
استعدادية) اى قائمة بجسم يستعد بهم للقبول او عدمه قال في المحصل
ثالث الكيفيات الهيولى للدفع وهو القوة والتأثير وهو اللاقوة (قوله
ولا قوة) ويسمى ايضا لا قوة (قوله وعدم القبول) عطف تفسير ثم ان
بعضهم عد الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة الملموسة والحق ما
هنا ودليل ذلك في الحاشية الكبرى (قوله كالثنية) اى التثنية فالثالث
كم والتثنية هيئة قائمة به (قوله وكالزوجية) اشار بتعداد المثال الى
والانفعالات (قوله استعدادية) اى قائمة بجسم يستعد بسببها
للقبول او عدمه (قوله كالثنية) اى الهيئة الحاصلة من التثنية
القائمة بالشكل الثالث فالثالث كم وتلك الهيئة كيف (قوله وكالزوجية)
فالوحدات الاربعة كم متصل وهيئة اجتماعها كيف واثار بتعداد

وكالقدرة والارادة وهي ان

كانت غير راسخة تسمى حالا

والاسميت ملكة كالكتابة

فانها في ابتداءها حال فاذا

استحكمت صارت ملكة

وكيفيات استعدادية

اى مقتضية استعدادا

وتبها لقبول اثر ما بسهولة

كاللين وتسمى ضء فا ولا

قوة او للدفع وعدم القبول

كالصلابة وتسمى قوة

طبيعية وكيفيات مختصة

بالكميات كالثنية

وكالزوجية واشرت بقولى

(ارتسم) الى ان هذه

الاجناس العالبة بسيطة

شرطا لاخذ من فوق الى اسفل حتى لو ابتدئ من اسفل الى فوق كان سهلا
ولذا يقال عجم البئر وسهل المنارة الرابع البعد الذي يحويه قدام الانسان

انه لا فرق بين الكم المتصل والمتفصل اهـ (قوله واين هو حصول
الجسم) اى الطبيعى قيد به لانه المتعيز اولاً وبالذات واما التعليمي فمعرض
قائم به كما تقدم ومعنى جسماً طبيعياً لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى
منسوباً الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار اى هى علة فاعليه لا آثار ماهى
فيه من الاجسام (قوله وقد كثر الخلاف) قال فى شرح المقاصد لا خفاء
ولانزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يراى فى سائر اللغات
موضوع باراء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه
لكن لظفاء حقيقة وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلاف
العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف فى بعض الاشياء انه هل
يكون جسماً اولاً فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للاهتمام
من غير تقييد بالانظار الثلاثة الخ مذكوره المصنف وقال فى شرح الطوائف
التصديق بوجود الجسم لا يحتاج الى نظر لان الجسم فى ذاته محسوس لانه
بالحس ادراك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكيف ولونه
من مقولة الكيف ثم ان الحس كما دى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود
الجسم حكماً ضرورياً فالجسم محسوس من جهة اعراضه المدكورة
معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوس صرف (قوله لا يتصور لها
حقيقى) قال فى شرح المقاصد لا طريق الى تعريف الاجناس العالیه

لا يتصور لها احد حقيقى
كامر و (اثن) وهو
(حصول الجسم) اى

المثال الى انه لا فرق بين الكم المتصل والكم المتفصل (قوله حصول
الجسم الخ) هذا احد تعريفين له ثانيهما ما سأتى انه شبه حصول الخ ولعل
الثانى اولى لان فيه اعتبار النسبة من اول الامر المناسب لكون هذه
الاعراض نسبة بخلاف ما هنا فان النسبة لازمة للحصول * واعلم ان
الجسم يطلق على الطبيعى والتعليمى بالاشتراك التلقى كما نص عليه
القاضى مير ولهذا احتاج المصنف لتقيده بالطبيعى فقال اى الطبيعى
الا انه يرد عليه مؤاخذه وهى استعمال اللفظ المشترك فى التعريف
وجوابه تجوز ذلك مع القرينة وهى هنا لفظ حصول فان الحصول فى
المكان من لوازم الطبيعى لكونه جوهر او الطبيعى منسوب للطبيعة

وخلقه ومن الحيوان الغير المنتجب فوقه واسفله وهذه المعاني منها ما هو
كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض

سوى الرسوم اذ لا يتصور ان اجنس وهو ظاهر ولا فصل لان المركب عن
الامر من المتساويين ليكون منهما فصلا مجردا احتمال عقلي لا يعرف
تحقيقه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظهر للكيف بمخاصة لازمة
شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللأعراض النسية الا
ان التعريف بها لما كان تعريفاً لشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان

والطبيعة والصورة النوعية والقوة واحداً بالذات تختلف بالاعتبار قال
ملازاده لكل من الاجسام صورة اخرى غير صورته الجسمية بها صار ذلك
النوع ولهذا سميت صورة نوعية اي منوية الى النوع بالتحصيل
لتحصيلها وتسمى طبيعية ايضا باعتبار كونها مبدءاً للحركة والسكون
الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير اه قال بعض خواشيه وآخا
قلنا انها مؤثرة في الغير لكونها مبدءاً الاثار المختلفة وذلك لان
الاجسام تختلف بحسب آثاريها مبدءاً الاثار ليس هو الجسمية
لاشترائها ولا الهولي لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امرا
آخرو هو الصورة النوعية (قوله وهو لغة الخ) رابت بخط المصنف
في هامش مقولات السيد البليدي مانعه واعلم ان اللغويين اختلفوا في
تفسير الجسم فقال ابن دريد انه كل شخص مدرك وقال الازهرى في
التهذيب الجسم مجمع البدن واعضائه من الناس والابل والدواب ونحو
ذلك ثم اعظم من الخلق الجسم فعلى قول ابن دريد يكون الجسم حيوانا
وجادا ونباتا وعلى قول الازهرى يختص بالحيوان مطلقا وقال ابو زيد
الجسم الجسد فعليه يكون خاصا بالعاقل لان الجسد لا يقال الا للحيوان
العاقل وهو الانسان والملائكة والجن واطلاقه على غيره
مجاز علاقته المشابهة كما في قوله تعالى فأخرجهم عاجلا جسداه خوار كذا
يؤخذ من مواضع من المصباح اه ما وجدته وفيه مخالفة لما هنا
فحرره فانه ليس عندي وقت كتابة هذه الحاشية شيء من كتب اللغة
(قوله من غير تقييد) ليس له دخل في التعريف بل هو بيان للاقتصار
على قولهم انه جوهر قابل للانقسام فيصدق بانقسامه ولو في جهة واحدة

الطبيعي وهو لغة كل شخص

مدرك كما قاله ابن دريد

رؤية مدرك والجسم وهو مجمع البدن

والاعضاء من الحيوانات

كافي المصباح وقد ذكر

الخلاف في حقيقة اصطلاح

فذهب المحققون من

المسكمين الى انه الجوهر

القابل للانقسام من غير

تقييد

بمعنى السطح والعمق بمعنى المتخيل الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هو
كميات مأخوذة مع اضافته الى امر آخر كالمفروض ثانيا او لا او ثالثا فان
كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة الى المفروض او لاو بالعكس وكونه
مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة
اليه وقد يعتبر معه اضافتان كالاطول والاعرض والاعمق والا كبر
والاصغر والاعظم فان الاول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء
طويل بالنسبة الى قصير وقس الباقي وقد تعتبر معه اضافات ثلاثة كالاطول
من الاطول فتكون واقعة في الرتبة الرابعة وقد يعتبر ازيد فزيدا كذا

الاختصاص العاليه ليس بعظم الحلي من بعض فعد لو اعين ذكر كل من
الكم والاعراض الى ذكر خاصه التي هي احلي وقالوا هو عرض الخ (قوله
بالاظهار الثلاثة) يعني الطول والعرض والعمق (قوله لان الجسم هو
المجموع لكل واحد) اشار الى الخلاف في ان المسمى بلفظ الجسم مجموع
الجزئين المؤلفين لكل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو
كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي تامة بالتأليف اتفاقا منا
والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لا امتناع قيام العرض
الواحد المشخص بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين
المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وعامة في الحواشي
الكبرى (قوله اطويل الخ) يطلق كل جزء من هذه الثلاثة على
معان المراد منها ههنا ان الاول البعد المفروض او لا والثاني البعد
المفروض ثانيا والثالث البعد المفروض ثالثا لان المراد بالاول اطول

ولذا قرع عليه قوله فلو فرضنا مؤلفا الخ (قوله هو المجموع لكل واحد
منهما) اشارة الى الخلاف في ذلك قال في المواقف الجسم عند الجمهور
من الاشاعرة مجموع الجزئين المؤلفين لكل واحد منهما وعند القاضي
الباقلاني واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه هو الذي قام به
التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا
لا امتناع قيام العرض الواحد المشخص بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد
من الجوهرين المؤلفين تأليفا على حدة فهما جسمان لا جسم واحد اه
اقول كون التأليف عرضا في حيز المنع ل هو امر اعتباري فلم يتم الدليل

بالاظهار الثلاثة فلو فرضنا
مؤلفا من جوهرين فردين
كان الجسم هو المجموع
لا كل واحد منهما وذهب
المعتزلة الى انه الجسم
الطويل العريض العميق

تلخص من شرح المواقف للأبهري والسيد (قوله المتساوية الأبعاد) وهي
 المسماة بالاشكال المكعبة قال شكل المكعب مائتات أبعاد ثلاثة
 (قوله واعلم ان تفسير الجسم بمائة كره) أي بالطويل العريض الخ وأما
 قوله سابقا مركب من جوهرين الخ فقد بيننا ذلك على انه اختلاف في أقل
 ما يتركب منه الجسم فعند الاشاعة جوهران فصاعدا وعند المعتزلة
 أقل ذلك ستة أو ثمانية إلى آخر ما سبق وان المركب من جوهرين
 أو ثلاثة سمعنا لا عندهم وان هذا التعريف متفق عليه عندهم
 قال في المقاصد وهو مركب من الجسم بخاضته ومعنى كونه خاصة أنهم لا يثبتون
 الجسم التعليمي الذي هو كماله الأبعاد الثلاثة فيكون هذا عرضا عاما
 ويظهر لك منه أيضا صحة ما قلنا سابقا ان المعتزلة لا يقولون بالجسم
 التعليمي فقد ذكر (قوله بالهولي والصورة) أراد بالصورة ما يشتمل
 الصورة الجسمية والصورة النوعية فالجسم عندهم مجموع جواهر ثلاثة
 حل اثنان منها في الآخر يقال للمحل هولي ولكل من الحالين صورة
 وهذه الجواهر الثلاثة متلازمة لا انفكاك لها على ما برهنوا عليه وان
 كانت ادلتهم على هذا المطلب متناقضة كما يعلم من انوقوف عليها وبهذا
 تعلم ما في كلام المصنف من المسامحة اه ولينين لك معنى هذه الامور الثلاثة
 اما الهولي فقد قال المحقق الأدرسي الطاهر انها لفظ يوناني قال بعض من
 حشاه وانما قال الطاهر لاحتمال ان تكون عربيت عن الهولي المشدد
 الياء فتكون محقة عنها وحينئذ يكون اطلاقها على المادة للناسبة لانها

المتساوية الأبعاد واعلم
 ان تفسير الجسم بمائة كره
 اصطلاح المعتزلة مع
 اترافهم بنبوت الجوهر
 الفرد واما الفلاسفة
 ففسروه بالهولي والصورة
 لان الوجود عندهم اما
 ان يكون محلا او حاوية
 او مجموع الحلال والمحل
 او لا فالمحل هو الهولي
 يشدد الياء وتختصها

ونذهب الفلاسفة الى انه
 الجوهر القابل للأبعاد
 الثلاثة المتقاطعة على

الامتدادين والالم يصدق التعريف بالجسم المكعب (قوله الى انه
 الجوهر القابل الخ) في شرح الطوالع قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على

تأمل (قوله الى انه الجوهر القابل) هذا التعريف يؤيد لما اصطلح
 عليه المعتزلة وهم كثيرا ما يشبهون بأذيال الفلاسفة ثم في شرح الطوالع ان
 قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللازم الخاصة لا من
 الذاتية وعرفه بعضهم بأنه جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث ونظر
 فيه القاضي مير في شرح الهداية بانهم ان ارادوا القابل بالذات للانقسام
 في الجهات الثلاث فلا يصدق هذا التعريف على شيء لان القابل بالذات
 للانقسام في الجهات الثلاث منحصر في الجسم التعليمي أي الكم القائم

في لسان العرب هي القطن فكما يوجد القطن في الانواع المختلفة من
 الثياب كذلك توجد الهوى في الاجسام اه وفي التاموس الهوى وتشد
 المياء مضمومة عن ابن القطاع القطن وشبه الاوائل طينه العالم به اه
 وفي المزهر الهوى في كلام المتكلمين اصل الشيء فان يكن في كلام العرب
 فهو صحيح في الاشتقاق ورزقه فعلى وقيل هو مختلف هبة اولى
 والصواب انه لفظ يوناني بمعنى الاصل والمادة اه وهي عند الحكماء جوهر
 بسيط لا يتم وجوده الا بانضمام الصورة اليه وتدخل فيه الصورة الحسية
 والصورة النوعية وعرفها بعضهم بأنها الجوهر القابل للصورة المتعلقة
 بالمقادير والاعظام التي باعتبارها صحت ان يثار اليه بالاشارة الحسية
 واما الصورة الحسية فانها الجوهر المتصل القابل للابعاد الثلاثة المدرك
 من الجسم في بادي النظر واما الصورة النوعية فهي الجوهر الذي صار به
 مجموع الهوى والصورة الحسية نوعا من الانواع ولهذا سميت صورة
 نوعية كما سميت الاولى حسية لصيرورة الهوى التي هي بسيطة بحلولها
 فيها حسيا من الاجسام بمعنى كونها صورة نوعية انما متسوية للنوع
 يالتمصيل لتحصلها قال متلازاة وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها
 مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير واعلم
 ان اثبات الهوى متوقف على ابطال الجزء الذي لا يتجزأ فهو اصل
 عظيم من اصولهم نواعلنه مسائل كثيرة وبأثباته يتم اكثر ما قرروه
 واستدوه من عقائدهم الفاسدة ولهم في اثبات الهوى دلائل اوضحها
 ما قرره القاضي مبرحيث قال والتقرير الجامع ما ذكره بعض المحققين من
 ان الجوهر الواحد المتصل في حد ذاته لو كان قائما بذاته لكان يفرق
 زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لامن الذاتيات اه فيكون التعريف
 رسما فان قلت التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة
 بالجسم الطبيعي الساري فيه الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا
 المقابل في الجملة فيصدق التعريف على كل من الهوى والمصورة ايضا اه
 واجاب المحقق الاذري في الحواشي انه يجوز ان يراد بالانضمام الاتهام
 المفعلي وهو ليس من خواص الكم * فان قلت كما انه ليس من خواص
 لكم لا يعرض للجسم بالذات بل هو من خواص الهوى * قلت المراد من

الجسم الى قسمين احدهما الجسمية بالسكية وايحدا الجسمين آخرين وذلك لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا كان ذراعين مثلاً فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون ذلك المتصل الواحد اثنى الذي كان ذراعين بلامفصل باقياً بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والالكان دامت فصل بالفعل لا متصلاً في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالسكية ووجد متصلاً آخران من كتم العدم فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقياً بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق احداً بالسكية ايضاً فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع المتصلين منفصلاً متعدداً كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشئ في نفسه واحداً ولا متعدداً ولا متصلاً ولا منفصلاً بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل لذاته فيكون واحداً بوحده ومتعددًا بعدده متصلاً مع كونه متصلاً واحداً ومنفصلاً مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشئ مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع المتعدد منفصلاً متعدداً كان المتصل الواحد والمتعدد مختصاً به باعتبارهما فيكون محلاً للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر اقطاعي هذا الجوهر الذي هو محل الجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالمهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية في الجسم المطلق المركب منها (قوله ان تغير وتقوم) ظاهره ان التغير قيد معبر في تسمية المحل هيولى اى ان المحل لا يسمى هيولى الا اذا اعتبر كونه متغيراً وليس كذلك فان الهيولى باقية على باطنها بعد خلع الصورة الاولى وحلول الصورة الثانية والتغير انما هو بالصورة الوعوية وكأنه اخذ من قولهم ان الهيولى قابلة لتوارد صور جسمية وهو المعنى عندهم له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه والجواب منع ذلك فان الجسم التعليمي

قبول الانفصال قابلية لان طرأ عليه الانفصال كما يقال كل ما جبه موجوده قابلية للعدم ولا شك ان الجسم بالذات كذلك نعم لو اراد بقبول الانفصال ان يتصف به وبصير الانفصال صفة له فهو من خواص الهيولى

ان تغير وتقوم محال فيه
كالبسطة اذا حلت فيها صورة
شريعة فانها لا تبني فيها
صفة بل حقيقة اخرى
وكالبسطة فانها اذا حلت
فيها صورة الفرج لا تبني
بصفة بل ماهية اخرى

بالكون والفساد كما بين ذلك بقوله كل نقطة اذا حل فيها صورة بشرية الخ
واما التقويم فغير معتبر اذ عرفوا الحيرى بانها جوهر بسيط لا يتم وجوده
الا بانضمام الصورة اليه فتكون مقترة الى الصورة في قومها اى

منع ذلك بل هو مقدمة له (قوله على زوايا قائمة) اعني ابعاد الثلاثة
يكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة
لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة فلو لم يقيد بذلك لما كان القابل لها خاصة
للجسم لمشاركة السطح له في ذلك فان السطح يتقاطع فيه ابعاد كثيرة
لمسكن لا على زوايا قائمة بل يتقاطع فيه ابعاد كثيرة ولا كثر على زوايا غير
قائمة كهذه الصورة (-) واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين
مكدا فالا ابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم ثم ان القيد
المذكور اى التقاطع على زوايا قائمة ليس لاجراء السطح لانه عرخص
خارج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرج بل
القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد
لا يكون خاصة له قاله شارح الشوايح (قوله ومعنى ذلك) اى التقاطع
على زوايا قائمة قال صاحب تفرج الادراك اعلم ان الزاوية قسمان
مسطحة ومجتمعة والمسطحة سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من
غير ان يتحد او هيئة عارضة لذلك السطح اه ففى الاول تكون من
مقولة الكم وعلى الثانى من مقولة الكيف من الكيفيات المختصة
بالكميات وقد عرفت ايضا ان السطح عند تلاقي الخطين الغير
المتحدين جهة ومن اوم انهما متلاقيان على نقطة فتكون الزاوية هي تلك
النقطة وعليه شكل قولهم المنفرجة اعظم من الحادة وكذلك القائمة
لان النقطة لا تقبل اتفاوت والكبر والصغر فاما ان يقال هذا الحكم مفرغ
على تعريفها بانها سطح الخ او على انها هى النقطة ويكون الصغر والكبر

(قوله ومعنى ذلك) اى معنى التقاطع على الزوايا القائمة ولما كان في هذا
المعنى خفاء لا يتناءه على مقدمة هندسية مهاد ليدكر هذه المقدمة يقال
اذا قام خط على آخر ومعنى قيام الخط على الخط ان يقع الناحيتان من الخط على
نقطة ثم ان الخط القائم به تارة يكون غير مائل لجهة من الجهات وتارة
يكون مائلا وعلى كل حال اما ان يقع على طرف الخط او لا فان وقع على طرف

الزوايا القائمة ومعنى ذلك
انه اذا قام خط على آخر فان
كان قائما عليه اى غير مائل
الى احد جانبيه فالزاويتان
الحادتان يكونان متساويتين
ومتساويان قائمتين وان كان

وكغشب السريبر والشريط
والمسار فان المجموع محلول
صورة السريبر يتقل الى
ماهية اخرى هي السريبر
والا يتغير عما حل فيه فهو

وجودهما فان قلت وقالوا ايضا ان الصورة ايضا مقتقرة الى الهبولى ضرورة
افتقار الحال الى المحل وهذا دور والجواب على ما يستفاد من القاضى
ميران الهبولى مقتقرة الى الصورة فى الوجود والصورة مقتقرة اليها فى
النسكل دون الوجود فلا دور (قوله وكغشب السريبر) لا يخفى ان
ذات الخشب جسم مركب من الهبولى والصورة وليست هبولى لانها كما

باعتبار السطح الذى انتهى بالزاوية والزويتان القائمتان هكذا

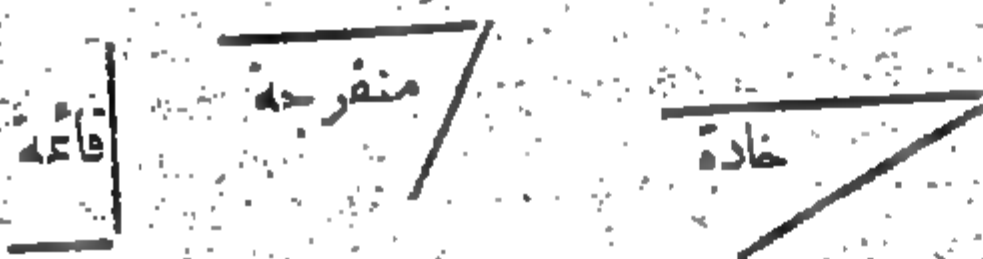
قائمة قائمة

والحاداة والمنفرجة هكذا

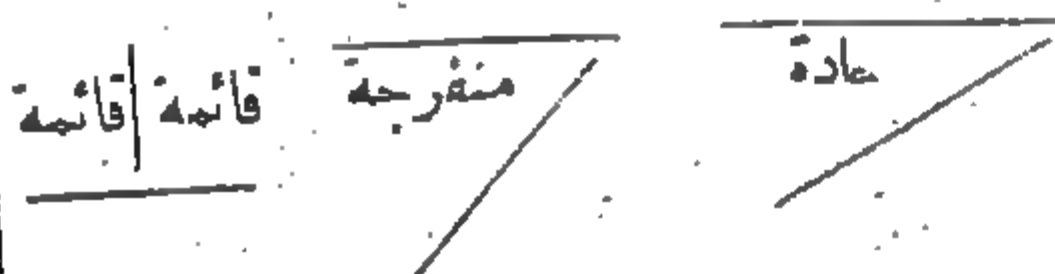
حاداة / منفرجة

فاذا فرضنا فى الجسم هذا كيف اتفق أى ذلك البعداى فى اى جهة من جهات
الجسم وهذا البعد المنفرج او لا هو الطول والثانى هو العرض والثالث

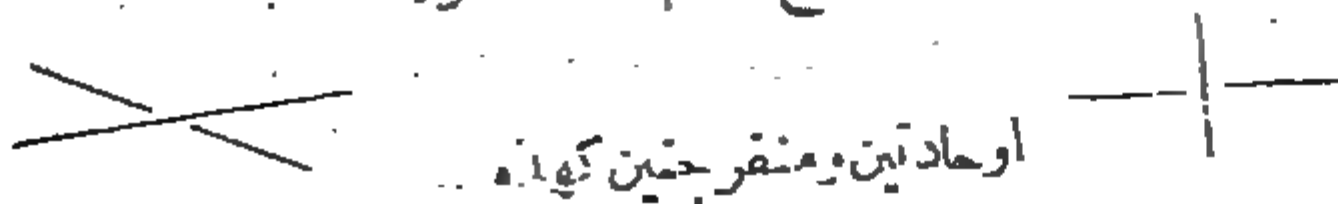
الخط حدث زاوية فقط قائمة او منفرجة او حادة كهذه الصورة



واما اذا لم يقع على الطرف فانه يحدث قائمتين او منفرجة وحادة ولا يمكن
حصول منفرجتين او حادتين كهذه الصورة



وبهذا التقرير تعلم انه لا يمكن فى مثلث قائمتان ولا منفرجتان كما برهن
على ذلك فى الهندسة واما اذا نفذنا الخط القائم وخرج فانه حينئذ يحصل
التقاطع بين الخطين اما على اربع قوائم كهذه الصورة



او حادتين ومنفرجتين كهذه

عرفت جوهر بسيط الخ والجواب ان الهيولى تطلق عندهم باطلاقين
على الهيولى الاولى وهى المعروفة بالتعريف السابق وعلى الهيولى الثانية
وهو الجسم الذى تركيب منه جسم آخر على سبيل التشبيه والا فالهيولى

العمق (قوله وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة) لكن لابد من فرض
الابعاد الثلاثة لتحقيق ماهيته فلا يكون ما لا يمكن فيه فرضها بما قال
السيد وانما اعتبر في سدد الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على
الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه كافي المكعب مثلا فليت جسمته
باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية
بعضها او اكثري بما كان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسمًا طبيعيًا لعدم فرض الابعاد فيه بل

ولا يمكن غير ذلك (قوله على زوايا قائمة) انما قيد الابعاد الثلاثة
بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد تقاطع فيه ابعاد كثيرة
لكن لا تقاطع على زوايا قائمة فان السطح اذا فرض فيه بعد ثم آخر
يقاطعه حصل التقاطع على زوايا قائمة من البعدين فقط فاذا فرض بعد
آخر قاطعهما على زوايا حادة وهكذا تصير الزوايا حادًا واما الجسم فان
البعد الثالث المقاطع للآخرين قبله يقاطعهما على زوايا قائمة ثم ان هذا
القيود هو التقاطع على زوايا قائمة ليس لاجراجه السطح لانه عرض
خارج عن التعريف بل لفظ جوهر فان السطح من قبيل الاعراض وانما
ذكر هذا القيود لاجل ان يكون خاصية للجسم فانه بدونه لا يكون له
خاصة (قوله كانت احدى الزاويتين صغيرى الخ) عرفوا الزاوية المسطحة
بانها محاذ للسطح عند تلاقي الخطين الغير المتعدين وهى على هذا
التعريف تكون نقطة لان الخطين انما يتلاقيان على نقطة ومعلوم ان
النقطة لا تتفاوت صغرا وكبرا لانها شئ بسيط غير منقسم وجب ان يكون
الصغرو والكبر راجعين لنفس السطح الذى وقعت فيه الزاوية وبعضهم
عرفوا الزاوية بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان
يتحددا اوهية عارضة لذلك السطح وعلى الاول منهما يعتل التفاوت
بالصغر والكبر لرجوع الزاوية لنفس السطح وعلى الثانى كذلك لكن
ملاحظة ذى الهيئة (قوله وهذا القيود) اى فرض الابعاد الثلاثة

ماثلا كانت احدى الزاويتين
صغرى وتنهى حادة
والاخرى كبرى وتنهى
منفرجة فاذا فرضنا فى
الجسم بعدا كيف اتفق
ثم آخر يقاطعه فى اى جهة
شفا بحيث يحصل اربع
قوائم ثم ثالثا يقاطعهما
بحيث يحصل منه بالنسبة
الى كل من الاولين اربع
قوائم حصل تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة وهذا
القيود لتحقيق ان التعريف
فى الجسم قبول الابعاد
على هذا الوجه وان كان
هو قابلا لابعاد اكثر من
ذلك افاد ذلك كله فى شرح
المقاصد (فى الممكن)

حقيقة هو الجوهر البسيط تظهر من تعدد المثال الا انه يرد على المصنف
مؤاخذه حيث لم يعرف الهوى وعدد المثال في فهم منه ان الكل يسمى
هوى من غير تقييد بالاولى والثانية مع انه لا بد من القيد كدلائل
اشتباه والتباس اذ ربما يتوقف من لا يعرف اصطلاحهم في ان خشب
السريز هوى فانه جسم ايضا وقد صرفت ما فيه في فائدة كونه كان الهوى
او ثانية كذلك الجسم الطبيعي قال السيد في حاشية التجريد ان تمام الجسم
الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فاهو محدداتها ومتقدم عليها
وتغير متحرك فيها يسمى جسما اول وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها
وهو الاجسام القائمة للحركة المستمرة يسمى جسما ثانيا لتأخره من

مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (قوله اي في الخبر)
قضية تفسير المكان بالخبر ترادفهما وهو كذلك عند الحكماء وبه صرح مثلا
زاده في شرح الهداية قال المكان والخبر في اصطلاح الحكماء لفظان
مرادفان انما يستعملونهما في معنى واحد وهو السطح الباطن المذكور اه
انكن فيه منسبات في التعقب واما المتكلمون فقد فرقوا بينهما قال القاضي
مير في شرح الهداية نقلا عن شرح الطوسي للاشارات المكان عند القائلين
بالجزء غير الخبر وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسريز واما الخبر فهو عندهم الفراغ المتوهم
المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند
الشيخ والجمهور من الحكماء فهو ما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى اه ما نقله عنه وتعقبه بقوله قلت
والمفهوم من كلام الشيخ ان الخبر اعلم من المكان حيث قال في موضع من

(قوله اي في الخبر) فسر به بترادفهما عند الحكماء على ما صرح به مثلا
زاده في شرح الهداية ونقله القاضي مير عن الطوسي في شرح الاشارات
لكنه تعقبه بان المفهوم من كلام الشيخ في الشفاء ان الخبر اعلم من
المكان واما عند المتكلمين فمع الطوسي في شرح الاشارات كما نقله
عنه القاضي مير ايضا ان المكان غير الخبر لان المكان عندهم قريب من
مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسريز واما الخبر
فهو عند هم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء

اي في الخبر الذي يخصه
ويكون مملوؤه وبه
هذا انما حقيقة وعرفوه
ايضا بانه هيئة تحصل
للجسم بالنسبة الى المكان
وليس هو نفس النسبة

الموضوع كالثوب

حيث هو قابل للحركة في الجهة عن محددتها (قوله الموضوع) أي شيء
 ذو وضع أي يتميز بذاته وليس المراد بالموضوع مقابل المحمول فقط
 والموضوع لا يخرج عن الجسم فالفرق اعتباري فالثوب إذا اعتبرته من
 حيث عدم تغير ذاتها عما حل فيها من السواد مثلا كانت موضوعا وإن
 اعتبرتها من حيث أنها مركبة من الكتان وصورة الثوبية كانت جسما
 ولكون الموضوع لا يخرج عن الجسم ذكر أن الجزء من جهة وترك
 عند الموضوع من إقامه لدخوله في الجسم كذلك قبل وفيه أن الوضع
 عندهم هو كون الشيء قابلا لأن يشار إليه بالإشارة الحسية إلا أن يجاب

طبيعات الشفاء لا جسم الاو يلحقه ان يكون له حيزا ما مكان واما وضع
 وفي موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا
 والافوضعا (قوله وعرفوه) أي الاين ايضا كما عرفوه بالتعريف السابق
 وهو حصول الجسم في مكان (قوله بل النسبة من لوازمه) فتكون
 خارجة عن حقيقة الذات لو كانت داخلية فيها لكانت ذاتية فتكون حيا وكذا
 يقال في بقية الاعراض النسبية ولو كانت حيا لكانت الاعراض النسبية
 انواعا مندرجة تحت مطلق نسبة فلا تكون اجناسا عالية وتختصر
 المقولات في اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة قال في
 شرح الطوالع واعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبيا لكانت انواعا
 بلنس عال ولم تكن اجناسا عالية فتكون الاجناس العالية من الاعراض

كداخل الكوز للماء (قوله وعرفوه ايضا) أي كما عرفوه بالتعريف
 السابق الذي هو حصول الجسم في المكان (قوله بالنسبة الى مكانه) أي
 حصوله في مكانه بمعنى انه متى حصل الجسم في مكان تحقق هناك نسبة
 بين الجسم والمكان بها يوصف الجسم بانه متمكن والمكان بانه حيز له
 (قوله وليس هو نفس النسبة الى المكان) أي وليس حقيقة الاين
 النسبة نفسها لما يلزم عليه من المحذور المذكور في الحاشية (قوله اذ
 كون الشيء في مكان) أي حصوله فيه يلزمه ما ذكرنا من النسبة الى
 المكان قال في شرح الطوالع الاين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه
 انما يتم نسبة الجسم الى المكان الذي عوقبه فان نسبته الى المكان من
 لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان انه وهذه العبارة اوضح من

الى المكان بل النسبة اليه
 من لوازمه اذ كون الشيء
 في مكان يلزمه ما ذكرنا
 في شرح التعريف ويطلق
 الاين مجازا على حصول
 الجسم فيما ليس حقيقيا
 من امكنة مثل الدار والبلد

بأنه تفسير باللازم وهو لازم اعم لان النقطة ذات وضع ولا تحيز لها وان
توله وليس المراد الخ كلام مستدرج لا معنى له واما قوله والموضوع
لا يخرج عن الجسم فكلام سديد الا ان تفريع قوله فالثوب الخ كلام
ظاهرى جارى فيه كلام المصنف وهو غير موافق لاصطلاحهم قال شارح
حكمه العين الموضوع والهولى بث تركن اشتراك الخصمين تحت اعم وهو
المحل لانقسام المحل اليها وجوب كون المقسم اعم من اقسامه ويفترقان
بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه والهولى محل لا يستغنى
في قوامه عما يحل فيه اذ وجه ما تعلم ان قول المصنف والاي تغير بمحل فيه
فهو الموضوع كالثوب مطابق في التمثيل التل في التفسير وان الاولى
والايتقوم هنا وفي سابقه الا ان يحاج بانه اراد بالتغير التقوم بدليل
عطفه التقوم على سابقه اعنى قوله ان تغيره تقوم بمحل فيه الخ ولوانه
جاء التغير واقتصر على التقوم تقبلا وانما كان في غاية الحسن فانه
زعماء فهم من التغير المعنى المتعارف وهو الانقلاب من حال الى حال
فكيف يصح نفيه حيث تدعى الثوب المصبوغ فاما التغير بالتقوم فلا
يتأتى معه هذا التوهم اذ الثوب لم يتقوم بالصبيغ ولوان المصنف قال في
تقسيم الجوهر الى اقسامه الخ كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ

ثلاثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواعا من درجته تحت النسبة ومن جعل
السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدل النسبة في ذاتها بل ما تعرض النسبة

عبارة شرح التجريد (قوله لوقوع كل منهما) اى الدار والبلد قال
الكاتبى في شرح المفصل الاين منه ما هو حقيقى ومنه ما هو غير حقيقى
فالْحَقِيقِى هو كون الشئ في مكانه المختص به الذى لا يستغنى عنه ككون
زيد في موضعه الذى شغله بالعماسه واما الغير الحقيقى فهو الذى لا يكون
كذلك ككون زيد في البيت فان جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه
عماس ظاهره جميع جوارب البيت ومنه ما هو اعم من ذلك ككون زيد
في الدار ومنه ما هو اعم من هذا ككون زيد في البلد ومنه ما هو اعم
من هذا ككونه في الاقليم اوفى المعمورة من الارض اوفى الارض
كلها اوفى العالم فان هذه اينات غير حقيقية فلهذا اذا سئل عنه اين هو
يصح ان يجاب باى واحد كان من هذه الاينات فيقال هو في البيت اوفى

لوقوع كل منهما في جواب
اين والمتكلمون به يرون
عن الاين بالكون

سار يافيه اولا يكون فاذا كان الواقع هو النسب الاول سمي الساري
 حالا والمسرى فيه محلا ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه بوجه
 من الوجوه والا لا تمتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يجزوا ما ان يكون المحل
 محتاجا الى حال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل
 موضوعا والحال عرضا فالجوهر هو الماعية التي اذا وجدت في الاعيان
 كانت لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع ثم الجوهر ان كان
 محلا فهو الهيولى وان كان محلا فهو الصورة الجسمية او النوعية وان لم
 يكن محلا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن
 كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس
 الانسانية او الفلكية والافه هو العقل (قوله فانه لا يتغير بالسواد مثلا)
 اى وغيره من قبلة الالوان ان قلت بل يتغير كما هو مشاهد قلت المراد لم
 يتغير تغيرا يخرج به عن نوعه الاول بخلاف تغير الهيولى بالصورة فانها
 بذلك التغير يخرج عن نوعها الاول كما اتضح ذلك من الامثلة السابقة
 وكتب بعضهم عبارة القوم ان المحل ان كان مستغنيا عما حل فيه سمي

لها الا لاضافة فان مفهومها النسبة ومبتدعية تكرار النسبة (قوله وان
 انكروا وجود سائر الاعراض) تقدم دليل انكادهم وامادليل الحكماء على
 وجودها فانهم قالوا ان الاعراض الندية تكون محقة ولا فرض ولا اعتبار
 مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
 او لم يوجد فهو اذا من الخارجيات وليست اعدا ما لانها تحصل بعد تمام تكون
 فان الشيء قد لا يكون فواقام يصير فوقا فافرق فيه التي حصلت بعد العدم
 لا تكون عذمية والالكان الذي نقيض هو محال فالفوقية امر ثبوتى وايت
 هي ذات الجسم من حيث هي غير معقولة بالتمسك الى الغير وفوقه هـ ذا

الدار الى غير ذلك من الاثبات المذكورة اهـ (قوله وان انكروا وجود
 سائر الاعراض النسبية) واحتجوا على ذلك بانها لو وجدت الاعراض
 النسبية في الخارج لو وجدت في محلها وعضولها في محلها نسبة بينها وبين
 محلها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير ايضا
 حاصل في المحل ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل فله في
 شرح الطوالع (قوله الى المجاورة) بالراء المهملة قال في شرح المتناصد

فانه لا يتغير بالسواد مثلا
 والحال هو الصورة ان غير ما
 حل فيه كما تقدم من صورتي
 البشرية والفرضية وهيته
 السرير والايغير فهو
 العرض ومجموع الحال
 والمحل اعنى الهيولى

ويعترفون بوجوده وان
 انكروا وجود سائر
 الاعراض الندية
 ويحصرونه في اربعة
 انواع الاجتماع والافتراق
 والحركة والسكون لان
 حصول الجوهر في الخيز
 اما ان يعتبر بالنسبة الى
 جوهر آخر اولا وعلى
 الاول اما ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوسطهما ثالث
 فهو الافتراق والا فهو
 الاجتماع وهو لا يتصور
 الا على وجه واحد والافتراق
 يتصور على وجهين
 متفاوتة في القرب والبعد
 حتى تنتهي غاية القرب
 الى المجاورة التي هي الاجتماع

الحال عرضا والحال موشوعا وان لم يكن مستغنيا سمي المحل هياولى والحال صورة اذ وهو لا يصح لما اسفلنا لثانده لا بد وان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه والا امتنع الاول واى عاقل يقول بعدم استغناء الجوهر عن العرض واستغناء العرض عنه وكذلك محل فى الهياولى والصورة وكل هذا اضطرار منشؤه عدم الرجوع الى المبسوطات المحررة قال فى شرح المقاصد ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون اعم منه وان الحال قد يكون جوهر اكلصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان

الدليل بما فيه طول (قوله وعلى الثانى) المشار اليه بالا وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز لا بالنسبة لجوهر آخر (قوله حصولا ثانيا فى حيز اول) لا يخفى ان التعريف واقع باصطلاح المتكلمين القائمين بتجديد الاعراض ومعلوم ان الحصول اى الكون عرض فاذا حصل الجوهر فى الحيز كان ذلك الحصول متجديا آتافا فافلذلك اعتبروا بتجديد الحصول والالم يكن فى الحيز الحصول واحد وليس هذا بابعد من تجديد البياض القائم بالجسم مثلا وان كان بحسب المشاهدة شيئا واحدا مستهرا وقد عرف الحكماء الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ماهر بالقوة وذلك لان الحركة امر يمكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمال له لان كمال الشئ ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى

الاقتراق تصور على وجوه متفاوتة فى القرب والبعيد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التى هى الاجتماع ومن اسمائها المماسية ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتبرة من ان المماسية غير المجاورة بل هى امر يتبعها ويحدث عقبها وظاهر عبارة المواقف تشعر بان المجاورة اقتراق حيث قال لا فرق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قوله وعلى الثانى) اى وهو قوله والا (قوله حصولا ثانيا فى حيز اول) هذا ظاهر على تجديد لا كوان بحسب الآيات على ما هو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ حيث تبدل يتحقق الكون الاول والثانى واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال اذ لا معنى جيتد لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها ابتداء الى الآيات اه افاده عبد الحكيم فى حوائى

وتسمى المماسية ايضا وعلى
الثانى ان كان مسبوقا
بمصوله فى حيز آخر فهو
الحركة وان كان مسبوقا
بمصوله فى ذلك الحيز
فالكون فيكون الكون
حصولا ثانيا فى حيز اول

العرض لا يتقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى
الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية وامما بين
العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض
وتفارقهما حيث يكون المحل جوهر او يكون العرض مما لا يقوم به
شيء (قوله والصورة فقط) لعله اراد بها الجنس فيصدق بالصورة
النوعية لما علمت سابقا ان الجسم مركب من ثلاث جواهر عندهم
اخذها محل وهو الهولي والاخران حالان وهما الصورة الجسمية
والصورة النوعية فالتقدير بالقطعة في محله فاما ان اراد بخصوص الصورة
الجسمية فالاولى حذفه واماما كتب هنا من انه لا وجه لانيانه به اي بقيد

والصورة فقط هو الجسم

الفعل والحركة كذلك وفي البيان طول فارجع الى المطولات وفسرها
الافديمون منهم بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج
(قوله واولية الخ) دفع هذا ما يقال ان الاول لا يعقل الا بالناس الى
الثاني كما ان الثاني لا يعقل الا بالقياس الى الاول فاذا حصل الجسم في
خبر اول ولم يتقبل اصلا فليجل لا يصدق عليه التعريف اذ ليس ثم خبر ثان
يتقبل اليه حتى يقال ان هذا الخبر اول بالنسبة له وكذا اذا تحرك الجسم
واتقبل عن خبره الاول ولم يحصل في الخبر الثاني بان طرأ عليه العدم
قبل الوصول للخبر الثاني لا يصدق عليه انه تحرك اذ لم يحصل في خبر ثان

الحالي (قوله والحركة حصول اول الخ) هذا تعريف لها باصطلاح
المكلمين والكلام الا ان على طريقة فهم وفسرها الحكماء بانها الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدرج وانما قلنا على سبيل التدرج
لانهم لو خرج دفعه واحدة كان كونا فسادا كاشلا للماء هواء فان
الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعه واحدة
وهي بهذا المعنى تقع في اربع مقولات حركية في الكم كالتحول والذبول وحركة
في الكيف كدخول الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه
الحركة بالمتعالة وحركية الاين وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان
اخر على سبيل التدرج وتسمى هذه الحركة بالمتحركة وحركية الوضع وهو
ان يكون للجسم حركية على الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يفارق كل
واحد من اجزاء مكانه ويلزم كل مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى

والحركة حصول اول في
خبر ثان واولية الخبر في
الكون قد لا تكون تحقيقا
بل تقدير اكمافي الساكن
الذي لا يتحرك قطعا فلا
يحصل في خبر ثان وكذا
اولية الحصول في الحركة
لخوار ان يعدم المتحرك في
انقطاع الحركة فلا يتحقق

لعلنا ارادنا الجسم
المتحرك

فقط ان الثوب مثلا يقبل الاقسام فكلام لا معنى له محصل (قوله وغيرها)
اي غيرها هذه الاقسام وهي المحل والحال والمجموع والموضوع والعرض
كذا قيل ولا يخفى ان العرض من اقسام الحال والموضوع من اقسام ^{المحل والحال} المحل
فذكرهما محض تكرار موهب للغايرة (قوله فالتنفس) اي الانسانية
والفلكية قال السهروردي في كتابه المسمى بها كل الدور والتنفس
الناطقة وان لم تكن جسمانية وذات جهة الا انها تصرف في عالم الاجسام

وغیرھا ان كان له تصرف
وتدیر فی البدن فالتنفس

فاجاب بان الاراية والثانوية اما بحسب التحقيق او التقدير (قوله فان
قبل اذا اعتبر الخ) حاصله ان الحركة حصول اول في حيز ثان فقد اعتبر

اجزاء مكانه على التدرج (قوله فان قبل الخ) اعلم ان المصنف ادخل
في تلخيص عبارة شرح المتناضد فوقع في كلامه اخلال وخفاء والمقام
صعب يحتاج الى تمهيد ثلاث مقدمات الاولى قد عرفت ان الاين هو
الحصول في الحيز ومعلوم ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم فاذا
انتقل الجسم عن مكانه طال الى مكان آخر فانه يحصل في اجزاء متتالية
متلاصقة مادام قاطع المسافة حتى يستقر الثانية ان الحركة والسكون
متماثلان لان كلامهما عبارة عن الحصول وقد عرف المتماثلان بانهما
المشتركان في اخص وصف للتنفس الثالثة انه على القول بتعدد الاعراض
تعدد الحصول وعلى القول بعدمه فالحصول واحد لكن يعتبر بتعدد
تعدد الايات كما تقدم واذا تمهدت هذه المقدمات فنتقول ان قوله فان
قبل الخ وارد على تعريف الحركة المستفادة من التقسيم السابق بانها
الحصول الاول في الحيز الثاني فان هذا التعريف يستدعي حصولين
حصولا في الحيز الاول وحصولا في الحيز الثاني لان الثاني لا يعقل الا سبق
اول فقد استلزم الحركة حصولين في حيزين فن جعل مفهومها تنفس
الحصولين جعلها مركبة وهذا هو معنى قوله بعد لكن الاقرب الخ ومن
جعل مفهومها مجرد الحصول الثاني جعلها بسيطة كنهنا ولكن الحصول
الاول لا بد منه الا انه غير داخل في المفهوم حتى لا ينافي البساطة بل هو لازم
للحصول الثاني رسوا قلنا انها بسيطة امر كنه يرد السؤال المذكور
وهو ان انتقال الجسم عن حيزه الاول ليس بحركة لعدم الحصول الثاني
الذي هو معنى الحركة على انها بسيطة ارشطر منه على انها مركبة والحال

له حصول ثان فان قيل اذا
اعتبر في الحركة المبسوقة
بالحصول في حيز لم يكن
الخروج من الحيز الاول
حركة مع انه حركة وفاقا
اجب بان الحصول الاول

والنفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف في السماريات وهي النفوس
الفلكية والى ما يتصرف في نوع الانسان وهي النفوس البشرية انتهى
فانفس الناطقة عندهم جوهر مجرد عن المادة تتعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف وقالوا انها ليست حالة في البدن بناء على اصلهم القاسد
ان المجرى لا يحصل في المادى واعيانها اليه كسبة ملك بالشام يدبر امر
مصر والاطباء تعير عنها بالروح الكلى لا احترام عن الارواح الجزئية

فيما الحصول الاول في الحيز الثاني المنتقل اليه فاذا انتقل الجسم الى الحيز
الثاني وقبل حصوله فيه لا يصدق عليه تعريف الحركة اذ الحصول الثاني

انه يسمى حركة انطفا. ومحصل الجواب ان انتقال الجسم من حيزه الاول
شروع في الحيز الثاني لما علمت من المقدمة الاولى في مجرد دخوله عن
مكانه يحصل في حيز ثان وهذا هو معنى قوله واجب بان الحصول الاول
في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث
الاضافة الى الاول خروج وحركة منه وقوله اذا اعتبر في الحركة
المسبوقة الخ لا يفهم منه انه اعتبر على انه شطر بل لازم لان هذا اليراد
وارد على التعريف السابق المبني على انها بيطة وان كان هذا الكلام
في حد ذاته يعشى على كلا القولين كما قررناه (قوله جوهر ايراد) خص
مادة النقص بالجواهر الفرد دون الجسم لئلا ينقض التقسيم فان الجسم
يتحقق فيه الاجتماع لئلا ينقض من اجزاء لا تجزأ فيكون داخل في قسم
الاجتماع فلا يرد نقضا لانه ليس واسطة (قوله واجب عنه بانه سكون)
عبارة شرح المقاصد هكذا واجاب القاضى وابوهاشم بانه سكون فهذا
الجواب من طرفي ما وقوله لكونه مماثلا للحصول الثاني اى لما علمت
من المقدمة الثانية ولذلك قال في شرح المواظف لان الكون الثاني في
ذلك الحيز سكون وهما مماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهم فاذا كان احدهما سكونا كان
الاخر كذلك (قوله واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه)
لا يخفى اننا انفصلنا على ان الكون الاول سكون وهو بمجرد لا يتحقق
به اللبث بل انما يتحقق بالحصول الثاني والثالث وهكذا ولا اقل من ان
يتحقق بالحصولين فكيف يكون هذا الحصول بمجرد سكونا اجاب بان

في الحيز الثاني من حيث

الاضافة اليه دخول وحركة

اليه ومن حيث الاضافة

الى الحيز الاول خروج

وحركة منه وذهب بعضهم

الى ان الاكون لا تنحصر

في الاربعة لجواز ان الله

تعالى يخلق جوهر فردا

ولم يخلق معه جوهر اخر

فكونه في اول زمان الحدوث

ليس بحركة ولا سكون ولا

اجتماع ولا افتراق واجيب

عنه بانه سكون لكونه

مماثلا للحصول الثاني في

ذلك الحيز وهو سكون

بالاتفاق واللبث امر زائد

على الكون غير مشروط

فيه وجبت الاول في

طريق الحصر ان يقال ان

كان حصولا اوليا في حيز ثان

كان في سكونه
١٥٤٣

الحالة في البدن التي هي عبارة عن بخار الاخلاط الاربعة وقسموها الى
روح طبيعي وروح نفسي وروح حيواني ويمكن الاولى المكيدة والثانية
الدهان والثالثة القلب والناخنا كلام في شرح التزهة واما المتكلمون
فلهم اختلاف كثير في تفسير تنفس وقد اقر ذلك كلام عليهما في رسائل
وذكر اليوسفي في حواشي الكبرى افاضل كثيرة الى ان قال حتى سكي
ابن رشد عن التبرافي عن ابن دقيق العيد انه رأى كتابا لبعض الحكماء

لم يتحقق والحالة هذه مع انه حركة واجاب بما حاصله ان الحركة امر

فحركة والافسكون

اللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه اي واذا كان كذلك فلا
امتناع في انه يسهى الحصول الاول بمجرد سكونه لعدم اشتراط اللبث
لكن قال عبد الحكيم علي بن الخطيب ان عدم اعتبار اللبث في السكون
خلاف العرف واللغة اه قال في شرح المقاصد بعد قوله واللبث امر
زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤيد ما قال الاستاذ انه سكون
في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الخبر وسلي هذا
لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه ان يقال الخ اي لانه يتيق هذه
الصورة على كلام الاستاذ واسطة ادليت حركة ولا سكونا يحتاج ولا
اجتماعا ولا افتراقا بل هي سكون في حكم الحركة وتبقى الاقسام خمسة وهذا
انما نشأ من جعل الحصول الاول سكونا لسكونه مما لا للحصول الثاني
وعدم اشتراط اللبث وجب ذلك في طريق الحصر الخ فقد حذف
المصنف من كلام شرح المقاصد دوحه الحصول عن الطريق الاول الى
الثاني وهو لزوم كون الحصول الاول سكونا في حكم الحركة وهو اخلال
بالكلام وتشويش للافهام وتعب للرام (قوله والافسكون) اي والا
يكن حصولا اوليا في حيز ثان بان كان حصولا ثانيا في حيز اول او حصولا
اوليا في حيز اول فهو سكون وعلى هذا يكون الحصول الاول في الحيز الاول
سكونا فيدخل في السكون السكون في اول زمان الحدوث كما قال فان قلت
هو سكون على كل من الطريقين فما وجه كون الطريق الثاني اولي قلت
انه على الطريق الاول احتيج لدخوله في السكون لدعوى المماثلة وعدم
اشتراط اللبث وعلى الطريق الثاني لا يحتاج لذلك بل مفهوم السكون
متناول له قال في شرح المقاصد بعد قوله فيدخل في السكون السكون

في حقيقة النفس وفيه ثلاثمائة قول وكثرة الخلاف تؤذن بكثرة الجهالات
والذي عليه المحققون من المتأخرين انها جسم نوراني شفاف سار في الجسم
سري ان النار في الفحم والدليل على انها في الجسم قوله تعالى قلولا اذا بلغت
الحلقوم قال وقد اخبرني الفقيه ابو محمد البرجيني رحمه الله عن الشيخ أبي
الطاهر الزكراكي قال حضرت عندولي من اولياء الله تعالى حين ائترع
فأهدت نفسه قد خرجت من مواضع من جسده ثم تشككت على رأسه
وتصورت ثم صعدت الى السماء وصعدت نفسي معها فلما انتهت الى السماء

نبي معقول بالقياس لكل من الخيرين فبا اعتبار انتقال الجسم عن الخير

في اول زمان الحدوث ونخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتصلا صفة
اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات
وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار الالبث في السكون ان يكون عبارة عن
مجرد الحصول في الخير من غير اعتبار بقية غيره عن اجزاء الحركة اللهم الا
ان ينشأ ذلك على ان السكون الاول في الخير الثاني بمائل السكون الثاني
فيه وهو سكون وفاقا كذا الاول ويكون هذا الزام لمن يقول بمائل
الحصول الاول والثاني في الخير الثاني والتم القاضى ذلك وذهب الى ان
السكون الاول في الخير الثاني وهو الدخول فيه سكون وينشأ على ذلك
ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في خير وليس كل سكون حركة
كالسكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه
او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل
بين الحركة من الخير والسكون فيه واما بين الحركة في الخير او السكون
فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن السكون الاول فيه وهو
بمائل السكون الثاني الذي هو سكون باتفاق اه ووضح منه قول
الموافق وشرحه بلبت الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل
الحركة من الخير ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة
الى الخير فلا تنافي السكون فيه فانها نفس السكون الاول فيه وذلك لان
الخروج عن الخير السابق عليه عين الدخول فيه وهو اي السكون الاول
بمائل السكون الثاني فيه وانه اي السكون الثاني فيه سكون باتفاق
فكذا هذا اي السكون الاول لان المتماثلين لا يختلفان اه مع حذف ما

الديناش أخذت بابا ورجل ملكة محدودة عليه قال ذلك الملك رجلاه وقال
لنفس ذلك الولي اصعدني فصعدت فارادت نفسي أن تصعد معها فقال لها
ارجعي قد بقي لك وقت قال فرجعت فشاهدت الناس دائرين على جسمي
وقائل يقول مات وآخر يقول لم يموت فدخلت من أنفي أو قال من عيني (قوله
ولا) أي وإن لم تعلق تعلق التدبير والتصرف بل تعلقت بتأثير
فالعقل السماوي الذي هو أحد العقول العشرة رسياني الكلام فيها فالتقييد
بالسماوي للاحتراز عن العقل بمعنى القرينة التي تتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وهو عند الحكماء عين النفس الناطقة وعند
المتكلمين غير حافظ ما كتب هنا للاختصاص إلى السماوي وذلك لأن المدر
للبدن هو النفس وأما العقل فهو المدر للاشياء وما جوهرا مجردا
عندهم ^{في} مراتب العقل أربعة العقل الجوهري وهو
الاستعداد المحض وهو قوة خالصة عن الفعل كالإطفال والعقل بالملكة
وهو العلم ببعض الضروريات والعقل بالفعل وهو ملكة استنباط
النظريات من الضروريات أي صيرورته بحيث متى شاء استحضرت
الضروريات واستخرجت من النظريات والعقل المستفاد وهو ان يحضر
عنده النظريات بحيث لا تغيب (قوله فالجواهر عند خمسة) بل ستة
بزيادة المكان على رأي افلاطون أنه البعد للقطوع على ما تقدم إلا ان
المشهور أنه السطح كما هو مذهب ارسطو وعليه فالاقسام خمسة قالوا وليس
الجواهر جنسا لهذه الاقسام الخمسة إذ لو كان جنسا لما كان ما يدخل تحته
الأول حركة منه وإلى الثاني حركة إليه (قوله مجموع الحصولين) وعليه

(قوله وتظاهر ما ذكر) أي من التقسيم السابق في قوله لأن حصول
الجواهر في الحيز إما ان يعتبر الخ فإنه يستفاد منه تعريف الكون بأنه
الحصول الثاني الخ فيكون بيطا كما استفيد من تعريف الحركة على
محور ما قدرنا سابقا وهي البعد الثالث عليه قوله لكن الأقرب الخ بهذا
والذي في شرح المقاصد بعد ذكر كلام كثير سابقه بعد ما قلنا عنه هكذا
سيجيء في طريق الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا
بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده
وقد يراد بها الأمر الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى والمتكلمون

والأفالعقل السماوي على
زعمهم فالجواهر عندهم
خمسة هيولي وصورة وجسم

منه

فيدخل في الـ يكون الكون
في أول زمان الحدوث
وظاهر ما ذكر ان الكون
هو الحصول الثاني من
الحصولين في حيز واحد
لكن الأقرب ان المراد
أنه مجموع الحصولين كما
يحمل قولهم الحركة حصول
في الحيز بعد الحصول في حيز
آخر على أنها مجموع الحصولين
هذا حاصل ما في شرح

مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها
تعتل الماهية البسيطة الحالة فيها فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها
انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هذا خلاف قال القاضي في وجه نظره
لا يلزم من تركيب النفس في الذهن تركيبها في الخارج اه وفي حاشية السيد
على شرح التبريد لا صفها في قول تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة غير
حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا للجوهر آخر ولا يكون لشي منهما
وضع اى قبول اشارة اصلا ولا يكون ذلك المحل هبولى ولا الحال صورة ولا
المركب منهما حسا وهذا سأل ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على
ان الجوهر المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا ابتعاد في وجود
جوهر غير حساى يكون مركبا من جزأين قيل فان اردت حصرا عقليا
قلت الجوهر اما يسمى اولا والثاني اما ان يكون جزءا فان كان به بالفعل
فصورة والاقادة واما ان لا يكون جزءا فان كان متصرفا فيه فنفس والا
فعقل (قوله والعرض واحد) اى بالجنس فلا ينافى ان انواعه ثلثة (قوله
كالفرق بين الهبولى الخ) وحاصله ان المحل ان كان شأنه التغير عما حل فيه
فهو الهبولى والا فالמושوع والحال في غيره ان غير ما حل فيه فهو الصورة
وان لم يغير ما حل فيه فهو العرض كذا قبل وهو اخذ بظاهر كلام المصنف
وقد علمت ما فيه (قوله وانكروا الجوهر الفرد) وباطاله اصل عظيم من
اصولهم بنوا عليه كثيرا من مسائلهم وقوصا رواه الى اثبات الهبولى في
الاجسام المؤدية ذلك الى قديم العالم كما بين في محله ولذلك اكثرنا من
الاستدلال على هذا المطلب واسهل ادلتهم ان يقال متى جاز الجزء الذى

فتكون مفهوم كل من الحركة والكون مركبا بخلافه على الاول (قوله)

بأنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد حصول في حيز آخر
وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في اجاز متلاصقة وتسمى
بالاضافة الى الحيز السابق خروجا الى اللاحق دخولاً ثم منهم من يسمى
هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اليت والحصول بعد
الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا بالمعنى
الثاني مجموع سكات وكان الحصول في اول زمان للحدوث سكونا منهم
من اعتبر ذلك وقصر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن
الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ان ظاهر

ونفس وعقل والعرض
واحد والفرق بينهما
الصورة تقدم كالفرق
بين الهبولى والموضوع
وانكروا الجوهر الفرد

لا يتجزأ باوجود ثلاثة اجزاء مترتبة متلاحقة بحيث يكون واحدا منها

لانواعه (اذ لو كن نوعا لخير عن بقية الانواع والحال انه قد اعتبر امرا كليا

العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن
الا قرب الخ فقد اوضح المرام من هذا الكلام وظهر ان لهم في تعريف
الحركة والسكون طريقتين (قوله وقال في شرح الطوالع) فقد
تصفت شرح الاصطلاح في مرار اقل اجد هذه العبارة والذي رايت فيه
انه قال وبه هي المتكلمون الاين كوننا وقالوا حصول الجوهر في آئين
فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر في آئين في مكانين حركة
فحصول الجوهر اول حدوثه لاخره ولا سكون لخروجه عن حدهما

وهذا هو الحق للحركة والسكون مبنى على القول بالجوهر الفردي وتعالى
الات وتعالى الحركات في الافراد الغير المتجزئة وقال الحكماء الحركة
كمال اول الخ فلعل ما نقل ههنا عن غير شرح الاصطلاح (قوله في آئين)
لاحظ تعدد الحصول بتعدد الات فان الحصول امر واحد لكن اعتبر
تعدد بتعدد الات فهو جري على التحقيق من عدم تجدد الاعراض

كما تقدم في المقدمة الثالثة وهذا التعريف المذكور في شرح الطوالع
هو مما ارتضاه عبد الحكيم في حواشي الخياطي وقال انه المتحقيق اه
واستقيما في شرح الطوالع امور ثلاثة الاول تبيين الاقربيه في شرح
المقاصد الثاني انه على القول بعدم تجدد الاعراض يعتبر تعدد الحصول
تعدد الات الثالث ان السكون قد يطلق على معنى بعم الحركة كما اشار
إليه بقوله وكان السكون الخ (قوله ومن فسر السكون بحصول الجسم

الخ) قال في المواقف وشرحها والنزاع في ان السكون في اول زمان الحدوث
سكون اولي يسكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان
مطلقا كان ذلك السكون سكونا ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها
مركبة من الاكوان الاول في الاحتياز كما عرفت وان فسر بالسكون
المستوفى يكون آخر في ذلك الخ لم يكن ذلك السكون سكونا ولا حركة بل
واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السكنات فان السكون الاول
في المكان الثاني اعني الدخول فيه عن الخروج عن المكان الاول ولا
شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (قوله وكان السكون
بمعنى السكون الخ) يؤيده ما في شرح المقاصد الحق ان اطلاق الانواع

المقاصد وقال في شرح

الطوالع السكون عبارة

عن حصول الجوهر في

آئين فصاعدا في مكان

واحد والحركة عبارة عن

حصول في آئين فصاعدا

في مكانين واختلفوا في

جواز خلو الجسم عن الحركة

والسكون فنفسهما

عماد كرجوزه اذ الجسم

في اول زمان حدوثه لا يكون

ساكننا لكونه غير حاصل

في مكان واحد في آئين وغير

متحرك لانه لم يحصل في

ذلك الحيز بعد ان كان في

حيز آخر ومن فسر السكون

بحصول الجسم في مكان

كان الجسم في اول زمان

الحدوث ساكنا وكان

السكون بمعنى السكون

لانواعه اه ملخصا

وسطا بين الطرفين والتالى باطل والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالى
فلانه متى جاز وجود الاجزاء على الترتيب المذكور فاما ان لا يمنع الوسط من
تلاقى الطرفين او يمنعه والا اول باطل والا لزم تدخّل الاجزاء المستلزم لعدم
الوسط والطرفين وهو خلاف المفروض وكذا استلزم عدم ازدياد حجم
الاجزاء على حجم الجزء الواحد وهو محال ضرورة تألف الاجسام ذوات
المجمعة من تلك الاجزاء وكذا التالى لان ما يلاقى احد الطرفين من
الوسط يغاير ما يلاقى الطرف الاخر منه فيتجزا الوسط وقد فرضنا انه
لا يتجزا هذا خلف واذا بطل التالى فبطل المقدم وهو امكان الجزء
الذى لا يتجزا فيلزم امتناعه وهو المطلوب واما ما قيل هنا هذا انما يوجب ان
الوسط له نهايتان والنهاية امر احتمالي وحقيقة فلا يلزم من ذلك انقسامه
فدفع بان انه ان اتخذ محل النهايتين من الوسط لم تغير احدهما عن الاخرى
في الوضع فلا فاقة لاجزاء ما لا حد للطرفين والاخرى للآخر دون العكس
يكون ترجيحاً بالامر جرح وانه محال وان لم يتحد محلهما لزم الانقسام قطعا
وثبت المطلوب وانظر فيها انما نفرض خطا من كبا من اجزاء شفع كسبه مثلاً
ونفرض فوق احد طرفيه جزءاً وتحت الطرف الاخر من الخط جزءاً
اخر ثم نفرض ان كل واحد منجز الى صوت الاخر على التبادل حركة على
السوية ولا بد ان يتعاضداً قبل ان يتجاوزا ذلك التعاضد انما يكون على
المنتصف من الخط اذ قد فرضنا استواء الحركتين في السرعة والبطء
ومنتصف الخط ملتبس الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل
واحد من طرفي الخط كما يلوح يادى تامل صادق وامتنها من البراهين
الهندسية ان نفرض مثلثاً قائم الزاوية وكلام من الضلعين المحيطين بالقائمة

بمعنى الكون الصادق على بقية الانواع ثم ظاهره ان الاكوان انواع
حقيقية لمطلق الكون وفي شرح المقاصد الحق ان اطلاق الانواع على

على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول في الحيز
واحدة والامور المميزة بحجيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات
والاعتبارات لا حصول متنوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان
الكون قد يكون اجتماعاً بالنسبة الى جوهر واقترافاً بالنسبة الى آخر
وحركة ويحتمل ان لا يشترط في الكون البت * فان قيل كيف يصح

من عشرة اجزاء وقد قام البرهان بان كل العروش على ان مربع وتر قائمة
المثلث كجده مع مربعي الضلعين ومربع كل ضلع مائة ومجمر عدهما مائتان
ولو اخذنا جذر مائتين كان فوق اربعة عشر جزءا واذل من خمسة عشر جزءا
لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في مائة مائة وستة وتسعون والحاصل
من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون
جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حيث تد الى الكسر الذي يتم به
الجزء المذكور (قولنا ونحن نقول) اي في اثبات الجوهر المفرد (قوله فيلزم
ان يكون) اي محلها الذي يتم به جوهر اخر منقسم والاى وان لم يكن
محلها غير منقسم كانت منقسمة لان انقسام بالمنقسم منقسم والقرض انها
لا تقبل الانقسام هذا خلف ثبت كون محلها غير منقسم وهو المطلوب ولا
يحتج ما في تقريره لهذا الدليل من التاهل لان قوله وهو المطلوب بعد قوله
والا لا قسمت يوهى ان انقسامها هو المطلوب وليس كذلك وكان الاولى
ان يهرز الدليل كما قلنا او يحدف قوله وهو المطلوب الثانية وكان للقوم
ادلة متعددة على اطال الجزء لنا دلة كثيرة على اثباته اضعفها ما ذكره
المصنف قد اجابوا عنه بان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون
سواء طريق السريان في الجسم والنشوة عرض غير سار في محله

وهنقول النقطه موجودة
باعترا فهم فاما ان يكون
الجوهر المفرد كما عندنا
وهو المطلوب واما ان يكون
عرضا قائما به فيلزم ان
يكون جوهر اخر منقسم
والا لا قسمت وهو المطلوب
وفي ملحق في شرح المواقف

جمله المتكلمين

الناظر

الا كوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الخير
واحد والامور الحيرة حثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات

ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه قد اطلقوا القول
بتضاد الاكوان الاربعة * قلنا هم ادهم الا كوان المتمايزة في الوجود
ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل * واعلم ان
ما شرح حاله هنا من الحركة هي الحركة بمعنى القطع اى قطع المسافة
وقد تطلق الحركة بمعنى المتوسط اى كون الجسم متوسطا بين المبدأ
والمنتهى وقد يفسرونها بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدرج قالوا وهي باعتبار ما هي فيه تنقسم الى حركة في الكم وفي
انتقال الجسم من كمية الى اخرى كالقوى والذبول وحركة في الكيف
كفخن الماء ويبرده وتسمى هذه الحركة استعالة وحركة في الالين
وهي حركة الجسم وانتقاله من مكان الى آخر وهي التي تكلم عليها

فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها ارض امكن
الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة قط والسطح سار
في جهتين فينقسم فيهما قط والنقطة لا مريان لها فلا انقسام فيها ومن ادلتنا
انا فرض كرة حقيقية لا خط فيها بالفضل تحركت على سطح مستو مستقيم
فان النقاس لا يقع الا بحركة لا يتجزأ والا فلا تكون كرة حقيقية هذا خلف
فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب قال السعد
والحق ان حديث الكرة والسطح قوى ومنها انه لو لا انتهاء الاجسام الى
اجزاء لا تتجزأ كان الانقسام في الجبل والحد لذهابها الى غير النهاية فتكون
اجزائها الممكنة سواء لان اجزاء كل واحدة منها غير متناهية حيث
وهو ناطل ومنها ان اقليدس برهن على ان الزاوية الحاصلة من مماسة
الخط المستقيم بمحيط الدائرة اصغر مما يمكن من الزوايا بالضرورة
لا تقبل الانقسام والا كان نصفها اصغر منها فذلك الامر الغير المنقسم اما
والاعتبارات لافصول متنوعة في اعمالنا توجب تعدد الاشخاص

المصنف هنا وهذا المعنى هو الكثير الاستعمال الشائع على الانسان
وحركة في الوضع وهي الحركة المستديرة المنتقلة بها الجسم من موضع
الى آخر كحركة القلح فان المتحرك على الاستدارة اعما قبل نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه قطعا ثم انهم
اختلفوا في الجسم حالة مغايرة للحركة فتعني الطبيعة بواسطتها الحركة
وسمعون تلك الحالة ميلا بفتح الميم وسكون المشاء التعنية وينسبه
المتكلمون اعتمادا وينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني فالاول كبتل
الجسم الى جهة المركز والثاني كبله الى جهة المحيط بواسطة قاسر والثالث
كالميل النفساني وهو ما يجد من انفسنا من الميل الى بعض المشتبهات
مثلا واستدلوا بالمغايرة للحركة بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد
فان فيه ميلا عايطا ولا حركة حيثئذ وكذلك الزرق المنفوخ الممكن باليد
تحت الماء فان فيه ميلا صاعدا وليس فيه حركة واثبتوا ان اتقاص الميل
يوجب ازدياد السرعة وازدياده يوجب اتقاصها ويظهر لك هذا بما
اذا رميت حجرا وزنه ثلاثة ارطال مثلا يدك الى حد معلوم بقوتك ثم رميت
حجرا آخر وزنه ستة ارطال فانه لا يلحق ذلك الحد ثم ان مسألة الميل

جوهر ارجح فيه وفيه المطالب (قوله ان القوم لا يطلقون) وهو كذلك
كذا كتب بعضهم وانما ارهذه المسئلة في المواقف وعلى فرض عدم ذكرها
فيها بل وعدم تصريحهم بها تؤخذ من كلامهم بادي تامل فان النقطة
عندهم من قبيل العرض اذ هي نهاية الخط الذي هو من قبيل المقدار
والمقدار من مقولة الكم كما سبق وهم نافون للجوهر الفرد فكيف
يعترفون بالنقطة التي صرحوا بانها من قبيل العرض ويحذفونها نفس
الجوهر وهم يادون له (قوله قائل) لا وجه له (قوله وفيه ما فيه) اشارة
الى ان ادلة اثباتها ونفيها متكافئة كما في شرح العقائد وحواشيه قال
الفخر الرازي في المحتمل ما ليس منعيزا ولا قائما بمنعيز انكره الجمهور
من المتكلمين واقرى ادلتهم انما لو فرضنا موجودا غير منعيز ولا حال فيه
لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام
الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلب لا يقتضي التماثل والالزم
التماثل في المخلفات لان كل مختلفين لابد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما اهـ

فان الكون قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر واقترافا بالنسبة الى آخر
وخرجه وسكونا اذ الم يشترط في السكون البت (قوله للسطح الظاهر الخ)
هذا قول ارسطاليس ومنه ما به لو كان كذلك لتسلسلت الاجسام الى غير
النهاية واللازم باطل لتناهى الابعاد بالضرورة ببيان الملازمة ان كل جسم
له حيز وحيزه هو السطح الباطن للجوهر فالحجم الجارى له حيز وحيزه هو
السطح الباطن للجوهر المماس للسطح الظاهر له وزعم جراويلزم التسلسل
واجب يمنع ان كل جسم له مكان فان التماثل بان المكان هو السطح
يقول ان الاجسام تنهى الى جسم ليس له حيز وله وضع وفي حاشية السيد

ومسئلة الوقوف على من كثر قبل الجسم ومن كثر بعده من مبادئ علم جبر
الانقال ولها ايضا مدخل عظيم في مسائل الرمي والمدافع والاهوان فمن
وقف على الكتب المؤلفة في ذلك علم صدق هذه المقالة بل لها مدخل في
كيفية المصارعة والمقارعة (قوله وهو حصوله) تفسير لمجموع قوله
كون اشئ (قوله واخلقوا الخ) صهيرو يرجع من انهم اهل الحكماء
والمكلمين بدليل قوله وهذا القول للمكلمين الخ (قوله قبيلى هو
السطح الباطن الخ) هو قول ارسطاليس وتبعه المتأخرون من الحكماء

ان القوم لا يطلقون على
الجوهر الفرد نقطة قائل
وقالوا بالجواهر المجردة
عن المادة كالنفس والعقل
وفيه ما فيه وجعلوا الصورة

الاشئ
الاشئ

* واعلم ان المكان لغة
موضع كون الشئ وهو
حصوله بد كرفيجمع على
امكنه ويؤتى بالهاء
فيقال مكانه والجمع مكانات
ذكره المصباح واختلفوا
في حقيقته اصطلاحا على
ثلاثة اقوال قبيلى هو السطح
الباطن للجوهر المماس
للسطح الظاهر من المحوى

(قوله وجعلوا الصورة) ضميره يعود للحكمة والمراد بالذرة الصورة
الجسمية والصورة النوعية وأما قوله وهي عندنا من العرض فضميره يعود
للتصور النوعية وأما الصورة الجسمية فهي جوهر عندنا لأنها هي الجسم
المشاهد قال من لا زيادة الصورة الجسمية هي الجوهر المتصل القابل
للابعاد الثلاثة المدرك من الجسم في بادي النظر اه في كلام المصنف
اجال تفصيله ما سمعت (قوله اعم منه عندنا) اذ الجوهر عندنا منحصر
في الجوهر الفرد والجسم وعندهم اقسام خمسة (قوله والعرض كذلك) اي
هو اعم عندهم (قوله الذي هو خلاف الظاهر) وهو كذلك بل الاين من
الاعراض النسبية لانه نسبة بين المتحيز والحيز والمتكلمون انما يقولون
بالكم والكيف فقط وأما ما عداها فمن قبيل الامور الاعتبارية (قوله
كافي المنجور) راجع لخلاف الظاهر والمنجور له حاشية صغيرة على
الكبرى (قوله وأما المتكلمون ففسروه) اي الجسم وهذا مقابل قوله

على شرح التجريد القائل بأن المكان هو السطح ليس الممدد عنده في
مكان اتصاله وان كان لا يحلوه عن وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
وبانه لو كان المكان هو السطح لما كان الحجر المتساكن عند خربان
الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة فكما الملزوم بيان الملازمة
ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان
هو السطح والخطير عند خربان الماء حصل له مفارقة سطح الى سطح
آخر فيكون متحركا لا يكون ساكنا والحال انه ساكن واجب بان
الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن
المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون الكون بالنسبة الى
الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه والحكمة من التأخيرين على هذا

وجرى عليه القاري وابن سينا وضعف يلزم التسلسل لان كل جسم له
حيرو حيزه هو السطح الباطن لماويه المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا
وحاصل الجواب يمنع لزوم التسلسل لانه مبنى على ان كل جسم له مكان
واتصال بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنهى الى جسم ليس
له حيز وله وضع فانتهى اليه كرة العالم وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحدد
ليس وراءه جسم يحويه وله وضع بالقياس الى ما يحويه مما دخل فيه من

من مقولة الجوهر وهي

عندنا من العرض فالجوهر

عندهم اعم منه عندنا اي الحجر من

والعرض كذلك لكن من

وجه فاليضا عرض عندنا

وعندهم والصورة عرض

عندنا جوهر عندهم

والامور الاضافية وهي

ما عند الكيف والكم

والاين على ما في الكبرى

الذي هو خلاف الظاهر كافي

المنجور اعراض عندهم

لكونها موجودة لا عندنا

لكونها ليست كذلك

المتكلمون ففسروها

سابقا واعلم ان تفسير الجسم بما ذكر اصطلاح المعتزلة واما الفلاسفة
فكذبا واما المتكلمون فكذبا فان قلت المعتزلة من المتكلمين فلا تحسن
مقابلة مذهبهم بمذهب المتكلمين فالظاهر ان يقول واما اهل السنة فان
المدكور حنا هو مذهب ما عدا المعتزلة والفرق المخالفة الا ان يقال اراد
بالتكلمين خصوص اهل السنة لا ما يشملهم وغيرهم لان العام اذا قبل
بالخاص يراد به ما عدا ذلك الخاص ثم ان في كلام المصنف هذا نوع خفاء
نذكر لك ما يتوقف عليه بيانه قال البوسني وقع خلاف في ان الجسم هل
ينقسم الى اجزاء بالفعل او لا وهل تنهاى اجزاء الجسم او لا على اربعة
مذاهب وذلك ان الجسم اما ان ينقسم الى اجزاء بالفعل ام لا وعلى كل فاما ان
تنهاى الاجزاء لا الاول وهو انه ينقسم بالفعل الى اجزاء متناهية هو
مذهب المتكلمين كافة ما خلا الشهرستاني مناوذا للنظام من المعتزلة الثاني
انه ينقسم بالفعل الى اجزاء غير متناهية وهو راي النظام الثالث انه
لا ينقسم بالفعل بل بالفرض الى اجزاء متناهية وهو راي الشهرستاني
الرابع انه ينقسم بالفرض ايضا فقط الى اجزاء غير متناهية وهو راي

المذهب ويجري عليه ابن سينا والفارابي (قوله عرض حال) لانه كما
تقدم من المقادير وهي اعراض قائمة بالجسم الطبيعي (قوله باطرافه
دون اعماقه) اي ليس ساريا فيه بل الجسم ينتهي به (قوله وقبل هو
بعد) قائله افلاطون وضعف بانه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود
لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يميز البعد المجرد عن بعد الجسم
المتكسر فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر فارتفع التمايز في
الوضع ونحوه يتردد داخل البعدين واتحادهما يفضي الى تجويز تداخل
العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل وبان مجرد البعد لا يكون
لذاته ولا لوازم لانه لو كان مجرد البعد لذاته او لوازمه لمكان كل بعد
مجرد او اللازم باطل لان ابعاد الجسم مقارنة للمادة ولا يكون مجرد البعد

الاجسام (قوله متعلق باطرافه) اي اطراف الجسم ونهاياته وقوله
دون اعماقه اي فليس حالاقها (قوله وقبل هو بعد) اي امتداد موجود الخ
قائله افلاطون ويسمى بعدا مفطورا بالقاء بمعنى انه مفهوم منطوق عليه
بالبدية وهو ضعيف ايضا لانه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم

والسطح عندهم عرض
حال في الجسم متعلق
باطرافه دون اعماقه وقيل
هو بعد اي امتداد اي
موجود ينفذ فيه الجسم

جمهور الفلاسفة اه اذا علمت هذا قول المصنف متناهية صفة لجواهر
 باعتبار مجموعها اي ان تلك الجواهر التي تألف منها الجسم عكن تانها
 بالعدد وقوله لا تنقسم اصلا لا يصلح ان يجعل صفة ثانية لها بهذا الاعتبار
 لئلا يلزم التناقض اذا التركيب يستلزم الانقسام وايضا يكون منافيا لما
 صرحوا به من انقسام الجسم الى اجزاء بالفعل بل هو صفة لها باعتبار آحادها
 يعني ان كل واحد من هذه الجواهر التي تركيب منها الجسم لا ينقسم اصلا
 لانها جواهر فردة وقد عرفوا الجوهر الفرد بانه جوهر ذروى لا يقبل
 الانقسام اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم او الفرض العقلي
 وعرفوا القسمة الخارجية بانها حدوث هويتين في الجسم اي جعل الجسم
 الواحد جزأين والقسمة الوهمية بانها فرض شئ غير شئ بحسب التوهم
 جزئيا والانقسام الفرضي هو فرض شئ غير شئ بحسب العقل كما
 فقوله يعجز الوهم الخ بيان اعدم الانقسام الوهمي اي لا يقدر الوهم على
 قسمته لما قالوا ان الوهم لا يدرك الاشياء الصغيرة لانها تفوت عن الحس فلا
 يدركها الوهم وهو بيان قاصر اذا المنق عدم القسمة اصلا بوجه من الوجوه
 اي لا خارجا ولا فرضا ولا وهما وهذا لتعليل اعدم قبول الانقسام الوهمي
 فبعد استقام لك الكلام بهذه التأويلات وما قوله كالللام ابن عرفة ان
 كان راجعا لقوله وفتروه عما تركيب من جوهرين الخ فهذا اصطلاح
 المتكلمين كلهم الاما شذمتهم كما سعت فوارجه فخصيص ابن عرفة
 دونهم على انه يعيد رجوعه اليه بعد قوله واما المتكلمون ففسروه الخ
 وان كان راجعا لقوله لا ينقسم الذي هو تعريف الجوهر الفرد فهذا
 التعريف مما اتفق عليه كل من اثبه فلامعنى لزيادة قوله كالابن عرفة
 اصلا واما قوله وهو مذهب الجمهور فانه لا يصح رجوعه لتعريف الجوهر
 الفرد كما علمت ولا الى قوله تركيب من جوهرين لا غناء قوله واما
 المتكلمون ففسروه الخ فان قلت يجعله راجعا لقوله متناهية ويراد
 له وارضه لانه لو كان مجرد البعد لعوارضه لكان المقدر الى المحل لذاته
 مستغنيا عنه لعارضه واللازم محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض
 بيان الملازمة ان مجرد البعد عن المادة ان كان لعارض فلان البعد لم
 تدخل البعدين واتحادهما لان الاشارة الى احدهما حيث تدل على الاشارة
 الى الاخر وتدخل الاتحاد باطل لانه يقتضى الى جوار تدخل العالم في حيز

بالجمهور ما عدا الشريستانى والنظام فانه وان كان معتزلا الا انه بعد
 من المتكلمين قلت لا يحسن ان يجعل متباينين للجسم وهو الاول في التعبير
 وهو راي الجميع الا الشريستانى والنظام فان قلت فهو راجع لقوله اصلا
 بقرينه قوله وقيل لا ينقسم فعلا قلت عذرا رجوع لاصل التعريف ولم يخالف
 فيه احد على ان قوله وقيل لا ينقسم فعلا لا يصح رجوعه للتعريف لانه
 لا ينقسم اصلا لافعلا ولا فرضا فان قلت نحن نحمل قوله لا ينقسم اصلا صفة
 ثانية لجواهر المعنى مركب من جواهر متناهية لا تقبل تلك الجواهر
 القسمة اى فيكون الجسم متصلا لا مفصل فيه قلت هذا مذنب لم يقله
 احد بل هو مركب من مذهب المتكلمين القائلين بتناهي الاجزاء
 ومذهب الحكماء القائلين بعدم التناهي مع كون الجسم متصلا في نفسه
 لا مفصل فيه وكانه رحمة الله اراد تأدية ما قلناه عن اليوسى بايجاز قد
 تعقيد العبارة على الفهم المجازى ورامنه من هذه العبارة هو ما قررناه
 واما قوله وقيل غير ذلك فصحيح رجوعه لقوله متناهية ويكون اشارة
 لما عدا مذهب المتكلمين ولوانه قال مركب من جواهر بن او جواهر
 متناهية لا ينقسم اصلا لجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف وقيل
 غير ذلك لا فاد معنى مشتقة في الجملة وانما قلت في الجملة لان هذه العبارة
 ايضا قاصرة عن اداء المعنى المراد مع التعقيد والقلالة هذا وكفى بقائل

ينفوذ بعده القائم به في ذلك

البعيد بحيث ينطبق عليه

يقض التجرد فيكون مقتضيا الى المحل (قوله ان نفوذ بعده) اى الجسم
 فعنى نفوذ الجسم فيه نفوذ بعده في ذلك البعد المجرد الذى هو الجسم بحيث
 ينطبق هو على بعد الجسم فليس ثم محسوس خارجا لا الجسم واما المكان
 فتجرده عن المادة لا يحسن قال في شرح المقاصد واليه اى الى البعد
 المجرد ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو
 مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم
 بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق ولا يقوم
 بحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويحاط به بعدا جسمية منطبقا
 عليه متحداه الا انه عند المتكلمين عدم محض وتبقى صرف يمكنه ان

خردلة وهو محال بضرورة العقل (قوله بعده القائم به) الضمير ان
 يعودان للجسم (قوله بحيث ينطبق) اى بعد الجسم القائم به عليه اى

يقول منتصرا للمصنف نحن نراك نقلت عبارة اليوسى وخرجت
ما ذكره المصنف عليها ودل هذا الاتحكم من ان يجوز ان تكون عبارة
اليوسى محتاجة وهذه العبارة صحيحة بالمسألة وجوابه ان انكار كون عبارة
المصنف لا تفيد معنى صحيحا يدبر ما ارادناه به مكاررة فكان من الواجب
في صناعة التعليم والتدريس ان تذكر اول المسألة محررة وتشرح ما ذكره
بعد ذلك لئلا يبين الحق ويندفع اللبس والمسئلة شهيرة فل ان يخلفوا عنها كتاب
فقد ذكرت في المحصل والمقاصد والمواقف وحكمة العين وسروح
الهداية ورايتها في هذه الكتب قبل على انها اراها اخترت نقل عبارة
اليوسى لاهرين الاول لوجازتها الثاني انه من اصول المصنف التي استمد
منها كثيرا وان ترك العزولة في الاكثر فيكون كالاصل لما هنا في حسن
التطبيق بين الكلامين ومن استقرى كلام المصنف بنظر قوى وفهم
المعنى علم ان كثيرا من كلامه لا يحصل فهمه الا بعد مراجعة اصوله في غير
هذا الكتاب وهذا هو السبب الذي دعاني الى التحويل والاطناب (قوله
وهل يسمى كل واحد الخ) قال العلامة اليوسى هذا الذي نقله الفهرى
عن الامام وانه اذا ائلف جوهر ان كانا جسمين ونقل عن الفراءى خلافه
وهو ان المجموع هو الجسم والذي في كلام البعد اختيار الثاني ونسبته الى
المحققين ونسبة الاول الى القاضي نعم كانه جوهر مؤلف وكل جوهر
مؤلف جسم وهذا البرهان غير متنج لان التأليف يطلق على اجتماع الشئ

يشغله شاغل وهو المعنى باقراغ المتوهم الذي لو لم يشغل لكان فارغا وعند
بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر
وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه ان اذا
توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما فقيما بين طرفيه امتداد قد
يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذلك غير الامتلاء ويسمونه البعد المنفطور

على ذلك البعد الموحود (قوله وقيل هو مقدم مقروض الخ) فهو عدم
محض ونسبى صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المراد بالمقراغ المتوهم
(قوله ولا يتصور) اى لا تطابق وقوله اما بالتمام الخ تفصيل للانطباق
وقوله بحيث اذا فرض الخ تصوير لتمام الانطباق (قوله او بالعكس)
اى بحيث اذا فرض جزء من المكان يفرض بازائه جزء من الممكن

تركيب من جوهرين
او جواهر متناهية لا تنقسم
اصلا بجزالوهم عن تمييز
طرف منها عن طرف كما
للامام ابن عرفة وهو مذهب
الجمهور وقيل لا تنقسم
فعلا وان قبلها فرضا
وقيل غير ذلك وهل يسمى
كل واحد من تلك الاجزاء
جسما نظر اليوسى المجموع
فككون اجساما او لا
فككون جسما واحدا
قولان واما اهل اللغة

وقيل هو بقدر مقروض
موهوم وهذا القول
للتكلمين والقولان قبله
للحكاء وفي المواقف الجسم
منطبق على مكانه فكانه
مالى له والمكان محيط به
عماء منه ولا يتصور الا
بالملاقاة اما بالتمام بحيث
اذا فرض جزء من الممكن
يفرض بازائه جزء من

من اجزاء وعلى ان يضم الشئ الى التعريف ومحل الوفاق هو الاول لا الثاني فلم
يتحد الوسط في دليله عند الخصم وقد تقدم منا كلام في هذه المسئلة وانما
نقلت عبارة اليوسى هنا لتقرر ما قلناه لك ان المصنف مع استعداده من
اليوسى يخالفه في التعريف فيعود على المعنى بالتغيير فان قوله نظرا لثبوتها
للمجموع ضميره يعود للجسمية المفهومة من قوله يسمى جسما والمعنى ان
الجسمية ثابتة لمجموع الجزاين واذا كان كذلك كانت اجساما اي فيكون
كل واحد من تلك الاجزاء يصح ان يطلق عليه لفظ الجسم وفيه ان هذا
التعليل يفيد عكس الحكم اذ مفاده ان الجسمية قائمة بمجموع الجزاين
او الاجزاء فيكون كل واحد على حدته جسما وعليه منع ظاهر اذ لا يلزم
من وصف الناهية المركبة بصفة عرضت لاجل التركيب اتصاف
لجزائها بذلك الوصف سواء كان التركيب خارجيا او ذهنيا فان الوصف
بالسريرية العارض للاجزاء بعد انضمامها لا يصح ان يوصف به كل جزء
على حدته وكذلك وصف المجموع المركب من الحيوان والناطق
بالتوعية لا يلزم منه صحة وصف الحيوان وحده او الناطق بها وقوله او لا
اي ليست قائمة بالمجموع فيكون جسما واحدا اي فيكون المجموع جسما
واحدا الا كل واحد على حدته جسم وهذه الغلة انما تفيد تسمية كل واحد
جسما لا بالمجموع لانها اذا لم تكن قائمة بالمجموع فهي قائمة بكل واحد على
حدته اذ لا احتمال ثالث وعلى فرض قيامها بكل واحد على حدته صح ان
يوصف بالجسمية وبعد هذا كله فافزره ليس هو محل الخلاف كما تقدم
متناقل ذلك عن المواقف قبصر (قوله بجماعة البدن والاعضاء) اي
بالمجموع المركب من الاعضاء من الناس وبمجموع الاعضاء من سائر
انواع الحيوانات النظمة الخلق كالابل والبقرة وعليه فلا يقال للجملة مثلا
جسم واعلم ان اللغو بين اختلافوا في تفسير الجسم فقال ابن دريد انه كل
شخص مدرك وقال الازهرى في التفسير الجسم مجمع البدن واعضائه
من الناس والابل والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسم فعلى قول
بمعنى انه مشهور مظهر وعليه بالبدية فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين
اطراف لآناء وقبل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بحاله من العدم
وهما متلازمان (قوله وتسمى المداخلية) وتسمى ايضا الملافاة بالتمام

ففسروه بجماعة البدن
والاعضاء من الناس وسائر
الانواع النظمة الخلق
والحاصل ان في الجسم

المكان او بالعكس وتسمى
المداخلية فيكون المكان
هو البعد الذي يتدفقه

عند الاستماع لا يحسن
ان لا يرب من حبسها ولا يرب من حبسها

تفسيرات اربعة واما ان
لا يكون قار الذات وهو
الزمن والفرق بينه وبين
الآن عندهم انه قبل
القصة بخلاف الآن فان
نسبه اليه كنه النقطة
الزمن
للخط فحاصله ان الكم
المتصل امران المقدار
بالزمن والمنفصل واحد
وهو العدد

ابن دريد يكن الجسم حيوانا وجمادا نباتا وعلى قول الازهرى يختص
بالحيوان مطا بقار قال ابو زيد الجسم الجسم فليد يكون خاصا بالعاقل لان
الجسم لا يقال الا للحيوان العاقل وهو الانسان والملائكة والجن واطلاقه
على غيره مجاز علاقته المشابهة كما في قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا
كذا يؤخذ من مواضع من المصباح وكلام المصنف موافق لما في المذهب
للأزهري (قوله تفسيرات اربعة) تفسير اهل اللغة والمعتزلة والاشاعرة
والفلاسفة وقد اتضحت لك بحسب ما يليق بهذه الرسالة (قوله واما ان
لا يكون قار الذات) مقابل قوله سابقا والمتصل اما قار الذات بمعنى كونه
غير قار الذات انه لا يجمع اجزائه في الوجود بحيث يكون وجود بعضها
مشروطا بانتعدام البعض وهذا معنى ما يقال الزمان عرض سبيل ردهم نا
بحسب نفيس وهو انه ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود
بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال بالمبداهة
وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كمن قبل القار
لا يجمع اجزائه هناك واجاب القاضي مير بأن ذلك الامر المتصل المتبد
في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع
اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار (قوله انه قبل القصة) اي
التجزئة الى ماض ومستقبل بخلاف الآن فانه لا ينقسم فهو واحد فاضل بين
الماضي والمستقبل يصح ان يجعل مبداء الا حدهما غاية للاخر كما اعتبر
ذلك في النقطة بين جزأي الخط على نحو ما سبق شرحه (قوله فحاصله)
اي حاصل اقسام الكم وهذا افضل كما سبق مفصلا (قوله كالعدد) قال
القاضي مير وذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه اقول هذا الحصر
بناء على المشهور اذ قد سبق منا قبل عن القار اي ان المنقول من الكم
المنفصل وانما كان العدد من الكم المنفصل لانه لا يوجد بين اجزائه
حد مشترك فان العشرة مثلا اذا قسمت الى ستة واربعة كان السادس
جزأ من الستة داخلها وخارجا عن الاربعة فلم يكن معه امر مشترك بين
قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي
الخط واعلم ان الاعداد عندنا امور اعتبارية فلذلك جاز عدم تناهيها اذ

ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممنع الخلو عن الشاغل وعند
البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة

لا يجري فيها برهان التطبيق واما عند الحكماء فهي امور وجودية فانهم جعلوها من اقسام الكم الذي هو عرض موجود ولا اشكال في عدم تناقضها عندهم ايضا لاشتراطهم في مادة برهان التطبيق الترتيب ولا ترتيب في مراتب الاعداد بالمعنى الذي ذكره اذ لا شئ من تلك المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات يبلغها تلك المرتبة ونقل القاضل عبد الحكيم عن حواشي التجريد القديمة للمحقق الدواني ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها اهـ وبهذا يدفع ما كان يحتاج في صدرى ان نفس العدد ليس موجودا في الخارج بل المعدود فكيف يعمل من اقسام العرض الموجود في الخارج فاحفظه (قوله وههنا امور منها ان منها ان الاجسام مرتبة بخلاف الفلاسفة كما في المحصل) الذي رأيت في المحصل بعد استقراء تام لمطابق هذه المسئلة هو قوله عند الكلام على الكيفيات الخمسة المحسوس بالبصر احناسا اوليا هو الالوان والاصواء اما الالوان فكذا واما الاصواء فكذا الخ ولم يذكر خلافا في هذه المسئلة الا انه بعد ذلك قرر كلام الحكماء والمسئلة شهيرة ولا يترتب عليها حكم اعتقادي فلهذا لم يعن الفخر بكلام تقريرها ولم يتصدر ردّها واصرح مما ذكره عبارة المواقف وشرحتها قال الالوان والاصواء مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعذ والحركة والسكون والفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انها تبصر بواسطة ما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقبل هي ايضا مبصرة بالذات قبل بالواسطة ثم قال ومعنى المرئي بالذات وبالعرض ان تكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واو لا على قياس قيام الحركة بالصفة ورا كبا اهـ وذكر مثله في شرح المقاصد قطا بقت العبارات الثلاث على ان الاجسام مبصرة لكن ثانيا وبالعرض لانها لا ترى اصلا اهـ مع حذفي سيرو به يتضح المقام (قوله البعد الخال فيه) اي في

وتحرره فيكون المكان الخ تقرب على الملاقاء بالتمام (قوله في اعماقه واقطاره) العطف مغاير اذا العمق غير التطر كما لا يخفى (قوله بان

وههنا امور منها ان
الاجسام مرتبة بخلاف
الفلاسفة كما في المحصل

الجسم وينطبق البعد الخال
فيه على ذلك البعد في
اعماقه واقطاره واما لا
بالتمام بل بالاطراف بان

لنا اننا نرى الجسم في الحيز
والعرض لا يتحيز ومنها
انها لا تنفك عن العرض

لان المدعى في كلام الحكماء حوزتها اولاً وبالذات وتنفى الخواص لا يستلزم
نفى العام فتقول المصنف الاجسام مرئية الخ مقاده ان الفلاسفة نفوا
رؤيتها اصلاً وهو خلاف ما قالوا فكان الاولى بل الصواب ان يقول مرئية
اولاً وبالذات فهذا هو محل الخلاف لانه هل هي مرئية اولاً كقول واما
قوله لنا اننا نرى الجسم في الحيز استدلالاً من قبلنا فغير مقيد فانهم يقولون
ونحن كذلك نراه لكن ثانياً وبالعرض حتى لو فرض انهم ينكرون رؤية
الاجسام رأساً كان يكفي في الرد عليهم ان انكار رؤيتها مكابرة في المحسوسات
نعم هذا الدليل المذکور عنك به القائل بان الحركة والكون يحسان
والمصنف اتى به في غير موضعه على ان قوله اننا نرى الجسم في الحيز هو
اصل المدعى فثبت مصادرة وقوله بالعرض لا يتحيز ان اريد انه لا يتحيز
اصلاً ممنوع وان اريد انه لا يتحيز بالذات فسلم وبعد هذا يقال ان هذا
قياس على هيئة الشكل الثاني نظمه هكذا الجسم متحيز والعرض لا يتحيز
والنتيجة الجسم ليس بعرض فثبت براه بعد التركيب لا يتبع المدعى واما
ما قيل ان الفلاسفة يقولون المرئي هو اللون فقط وامادات الجوهر قد تدرك
باللس فخذ بظاهر كلام المصنف وقد بين لك حاله (قوله ومنها انها
لا تنفك عن الاعراض) قال في المواقف وشرح جسم هل يخلو عن
العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل
عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوزوه بعض الدهرية في
الازل وقالوا ان الجوهر كانت خالته في الازل عن جميع اجناس الاعراض
ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قد عمة
بذواتها محدثة بصفاتها وجوزوه الصالحة من المعترلة فيما لا يزال فقالوا
يجوز خلو الجسم عن جميع الاعراض بالمعترلة لباقي تفصيل فالبصرية
فيهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اه
فعلم ان الخلاف في هذه المسئلة بين اهل الكلام لا بينهم وبين الفلاسفة

الجسم (قوله فاذا المكان اما السطح الخ) اذ لا ثالث لهما (قوله وقد
جوزوه المتكلمون) اي جوزوا الخلاء قال في المواقف وشرحه وحقيقته

تكون اطراف الجسم الخ) تفسير للملافة بالاطراف (قوله فاذا المكان
الخ) اي اذا ثبت ان الملافة اما بالتمام او بعدمه ثبت ان المكان الخ ثم ان

تكون اطراف الجسم
ملافة لمكانه دون اعماقه
وتسمى الملافة على هذا
الوجه مماثلة فيكون هو
السطح الباطن من
الطاري المماس للسطح
الظاهر من المحوى فاذا
المكان اما البعد واما
السطح الطاري

وان جميع الاشاعرة ينكرون خلقه وما عداهم من معتزلي المتكلمين
لا يجوزونه مطلقا بل على التفصيل الذي سمعت واما الدهرية فلا يبعد
مخالفتهم اذ ليسوا من العقلاء في شيء ويحسد فكان الاول ان يقول جوزه
جميع الاشاعرة ومخالفتهم غيرهم والاقصوه الاقل والاكثر ليس له محل
فهذا الحال فيه اخلال واعلم ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد
في غير الاجسام كانه عليه العبد في شرح العقائد وفي شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر عيني انه يمكن
وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمراج والتراكيب
عندنا خلافا للفلاسفة وهذا ينافي ما للبعد واجاب عبد الحكيم في حواشي
الحياي بأن قول البعد ماء عدا الاكوان الخ معناه ان الله تعالى لم يجر
عاده بمخالفه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح
التجريد في الامكان وكلام البعد في الوقوع (قوله خلافا للاقل) في
قولهم ان بعض الاجسام منفكة عن الاعراض كالماء فقالوا انه حرم
لالون له وعلى قول الاكوان الماء لونه البياض وانما هو لشفافه لا يجب
لون اتانه وكذلك الهواء لونه البياض ولكنه شفاف لا يجب ما رآه واما
قول السند عائشه الا الاسودان الماء والترفة وتغليب التحقيق ايضا
ان الضوء والظلمة اعراض قائمة بهواء عكدا قيل وقد علمت فيما قلناه
سابقا محصل الخلاف ثم لا يخفى انه على تسليم ان الماء لالون له اصلا فلا يجوز
وتشكل ومقدار وحركة وسكون فلم يخل عن الاعراض رأسا اذ في اللونية
لا يقتضي نفي ما عداها والكلام في انه هل يخلو الجسم عن جميع الاعراض
اولا والفلاسفة كلام في ان العناصر هل لها لون لا قال العلامة الشيرازي
لالون للنار والهواء واما الماء فالحشور من امره انه غير ملون ولكن وجد
للشيخ كلام يدل على انه اثبت له لونا فان ابا الريحان سألته فقال اذا كانت
زجاجة صافية بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلورة
ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما عاها فيكون ما بينهما
هذه فذلكه للكلام السابق ذكر فيه الانوال الثلاثة في المكان فتوجه
اعمال البعد هو مذهب افلاطون والاشراقيين واما السطح هو مذهب
ارسططاليس والمثابئين وقوله والبعدا ما موجود هو مذهب الاشراقيين

وعليه الاكثر خلافا

للالقل

بجميع معتزلي الاشاعرة

المدررة في الاحراق اذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوءة من الهواء
لم تحرق ولم تجتمع مع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله فاجاب
الشيخ عنه بان قال الماء جسم كثيف صلب له من ذاته لون قليل وما كان
كذلك انعكس عنه الضوء فلذلك ينعكس الضوء عن الزجاج المملوء بماء
ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوي احراق واما الهواء فليس هو الذي
ينعكس عنه الضوء بل ما ينعكس فيه لانه المشف في الحقيقة فاذا كان في
الزجاج هو اعم يحصل منها انعكاس قوي هذا كلام الشيخ وهو صريح
في ان الماء في ذاته له لون ما ويبدل عليه العقل ايضا ان المحسوس اولاهو
اللون والماء يحس به فله لون ما واما الارض البطة فتقدرهم بعضها انها
غير ملونة وميل الشيخ الى انهم ملونة واحتج عليه الخ واما الضوء
والظلمة فقبل وجوديان وقيل ان الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان
يكون مضادا فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية والالكان مانعا
للجالس في الغار من انصار من هوى هو اعمضى خارج الغار كما انه مانع له
من انصار ما هوى الغار وذلك القطع بعدم الفرق في الحائل المانع من
الانصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وتحت
الفاعلون بان الظلمة وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان
المحمول لا يكون الامم وجودا واجبت بالمتع فان الخاغل كالمحمول الوجود
يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للجمولية العدم الصريف وزعم
بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تفصل من المضي وتتصل بالمتضي
واستدلوا على ذلك بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما
الكبرى فظاهرة واعتقد بالذات لان الاعراض متحركة بتعبه المحال واما
المصغرى فلان الضوء يتحرك من الشمس الى الارض ويتبع المضي في
الاستقبال من مكان الى مكان كما شاهد في السراج المنقول من موضع الى
موضع ويتعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك جزكه بقوله ومنها ان العرض
صح انقسامه الخ قبل الخوض في شرح هذا الكلام قد علمت مقدمات اذا
احطت بها علما علمت ما فيه من الخلل المقدمة الاولى ذكر والاكم خواص

بعد اموهو ما ممتد في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه لا آن
بعبه وقوله او مفروض هو مذهب المتكلمين ولو انه قال المكان اما بعد

ومنها ان العرض
صح انقسامه انما هي
باعتبار المحل كما هو معلوم
فتبيدهم القبول بالذاتية
مشكل والتقصي عنه بان
معنى كون القبول ذاتيا
انه لا يحتاج الى امر زائد
على المحل بخلاف الكيف
كالنياض فان قبوله القسمة
باعتبار امرين المحل والكم

الا ترى ان الجوهر المفرد لا يمكن ان
الايض لا يتقسم وما ذاك
الالفقدانكم المتوقف
على اجتماع جوهرين مثلا
وحاصله ان المتقسم حقيقة
في الكم موضوعه وهو الجسم
الطبيعي من غير توقف على
شيء هو تابع له في ذلك
مخلاف الكيف
فان انقسام محله موقوف
على ان يكون ذا امتداد
فالمعنى ان قبول الكم
القسمة تبعاً لمحله ذاتي
لا يحتاج امرا آخر بخلاف
غيره من الاعراض فانه
يحتاج في قبولها تبعاً لمحله
الى امر آخر هو الكم فانهم ولا
يحيى ان الكلام مع الاصحاب

ثلاثة الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطابق على القسمة الوهمية وهي
 فرض شيء غير شيء وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك والمعنى
 الاول من خواص الكم وعروضه للجسم وسائر الاعراض بواسطة
 اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا
 لم يمكن لك فرض انقياسه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو
 المقدار لان القابل يبق مع المقبول والالام يكن قابلا له حقيقة بالضرورة
 وعند القطع او الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه
 لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك
 كما ان آخران لم يكونا موجودين بالفعل والالام كان في متصل واحد
 متصلات غير متناهية بحسب الانقياسات الممكنة نعم الكم المتصل الحال
 في المادة الحسية بعد المادة لقول القسمة الانقياسية وان لم يمكن
 اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة والمعدل لا يجب اجتماعه مع الاثر القابل
 للقسمة الانقياسية هو المادة الباقية بعينها مع الانقياس والانفصال
 دون المقدار الذي هو الكم المتصل ذكره السيد في شرح المواقف
 الثانية انكر المتكلمون المقدار كما انكروا البناء على تركيب الجسم
 عندهم من اجزاء لا تتجزأ والتفاوت بين الاجسام بالصغر والكبر
 والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها قاله السيد ايضا واسلفنا
 لك عن محصل الفخر الرازي ان المقدار امر عديم الثالثة ان معنى القبول
 الشئى هو ان يكون الذات وحدها مقتضية له بدون ملاحظة امر
 آخر فلذا قالوا ان الصفة الذاتية هي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى عقل
 امر رائد عليها الرابعة سبق لك ان الاعراض التسعة عند الحكماء تسعة
 منها نسبية وهي ماعدا الكم والكيف ومعلوم بالضرورة ان الامور
 النسبية لا يعقل فيها قسمة ولا قسمة فانحصر قبول القسمة عندهم في الكم
 والكيف وقيد صرحوا بان القابل له بالذات الكم والكيف ثانيا
 وبالعرض والمتكلمون النسبيات عندهم امور اعتبارية فعدم قبولها
 للقسمة يظهر عند العقل منه على مذهب الحكماء وانكروا الكم وقالوا
 خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ونفاه الحكماء القائلون بان المكان
 موجودا وموهوم او الطح لجري التقسيم على وجه سهل مع الاختصار

بالكيف والاكوان والكيف تحت هذه انواع القابل للقسمة منها
 المبصرات والملموسات كالالوان والملاسة والخشونة وباقي انواعه
 كالمسوحات والمدقوقات والمشهورات لا بتصور فيه قبول القسمة وكذلك
 الاكوان التي هي الحركة والكون والاجتماع والافتراق واذ اقيمت
 هذه المقدمات حق الفهم فتقوله العرض صحة انقسامه انما هي باعتبار
 المحل سيأتي بقول ان الكلام مع الاصحاب يعني المتكلمين فينبغي على
 هذا تقرير كلامه باصطلاحهم يحمل العرض على ما يقبل القسمة
 عندهم فتم الخصر وهذا ميل الا ان قوله فتقييدهم القبول لذاته
 مشكل ان اراد تقييد المتكلمين فهم لا يقولون بالكم فضلا عن تعرضهم
 لتعريفه فان التعريف السابق للحكمة قد استشكل عليهم شيئا لم يقولوا
 به وقولهم ما لم يقولوا وان اراد تقييد الحكماء فمع صحة رجوع الضمير له
 قوله عندوا الكلام مع الاصحاب ولو سلم جدلا ان المراد تقييد الحكماء
 فلا اشكال أصلا لانك قد علمت ان القابل للقسمة عندهم من الاعراض
 امران الكم والكيف والاول قبوله القسمة ذاتي والثاني بالعرض وقد
 برهنوا على ذلك في اشكال يصح ان يتوجه على امر اضطلعوا عليه
 واشتهره بالبرهان وهم يعنون المقيدة القابلة ان العرض صحة انقسامه
 انما هي باعتبار المحل اذ قد سمعت ان القسمة الوهمية عندهم ذاتية للكم
 والفعليه تقبيلها المتأداة بواسطة الكم ولا يهلها الكم فقد استشكل عليهم
 ايضا شيئا لم يقولوا به بل اعترفوا بضده وقوله والتفصي اي التخلص
 بان معني كون القبول ذاتيا الاحتياج الى امر رائد على الذات وقوله
 بخلاف الكيف كالياس فان قبوله القسمة باعتبار امرين المحل والكم
 اما الكيف فهو قابل للقسمة عند الحكماء والمتكلمين فعند الحكماء قابل
 للقسمة الوهمية فقط لا باعتبار ذاته بل باعتبار الكم القائم به قال شارح
 حكمة العين الحكم هو الذي يقبل القسمة الوهمية لذاته وهو احتراز عن
 الكم بالعرض كالكيف فتقبله القسمة باعتبار محله اه ونبأني توضيح
 هذا في تعريف الكيف وعند المتكلمين قابل للقسمة باعتبار المحل فقط
 هو السطح واما التائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا عنون الخلاء

والخط سهل قنأمله (قوله والبعد اما موجود الخ) الاول لا فلاطون

والبعد اما موجود او
 مفروض موهوم اه قال
 السيد في شرح المواقف

فليس قابلا للتسمية باعتبارهما على مذهب من المذهبين وقوله لا يرى ان
الجوهر الفرد اخ فيه تصریح بان الجوهر الفرد له لون وقد سبق لك عن
السعد خلافه وفي المحصل ليس الجوهر الفرد صفة سوى الجوهرية
والوجود والتعيز وهو الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة
الجوهرية والحصول في الحيز وهو الصفة المعالة بالمعنى اه على ان بعض
الحكماء انكر كون الالوان وجودية انها حقيقة بل كلها متخيلة وانما
يشغل البياض من مخالطة الهواء المضيء لاجزاء الشفافة المتصغرة بخدا
كفاي زبد الماء وكفاي الثلج فعلى هذا القول انما يتأتى البياض ونحوه في
الاجسام دون الجواهر الفردة وقوله وحاصله ان المنقسم حقيقة في الكم
موصوفه اجل في القسمة فان اريد به الفعلية فلم عند الحكماء كما يدل
عليه قوله وهو الجسم الطبيعي فان هذا الكلام يقتضي الجري على
اصطلاحهم اذا المتكلمون لا يقولون بالجسم الطبيعي اى لا يسمونه بهذا
الاسم وان اريد الوهمية فالمنقسم حقيقة هو الكم هذا على تقدير ان يكون
الكلام باصطلاح الحكماء لكن ياباه قوله بعد ولا يخفى ان الكلام مع
الاصحاب وان جرينا على اصطلاح المتكلمين فهم لا يقولون بالكم وكيف
يحكمون بقبول القسمة على شئ اقرؤا بانكاره وانه لا وجود له وقوله ولو
كان شرطا اى ولو كان الكم شرطا في قسمة المحل لواجب الجري الكلام هنا
باصطلاح الحكماء وحلت القسمة على الفعلية لاستقام قوله ولو كان شرطا
الخ فانك قد سمعت ان الكم معد لا تقسم المادة انقساماً فعلياً غاية انه
عبر عن المعد بالشرط ناسخاً ولا ضرر فيه الا انه اجري الكلام باصطلاح
المتكلمين فنقول له كيف يشترطون ما انكروه وقوله فالمعنى بقبول
الكم القسمة الخ لم يقل بذلك احد من الحكماء بل قالوا بعكسه وهو ان انقسام
محل انقساماً وهو ما يتبع له واما الانقسام الفعلى فلا يقبله الكم فضلاً عن
ان يكون ذاتياً بل هو معد لقبول المادة اياه وباصطلاح المتكلمين لا يتم
ادعهم منكرون له وقوله ذاتي كيف يكون ذاتياً مع ملاحظة المحل
والوصف الذاتي لا يحتاج لتعقل امر ذاتي على الموصوف وقوله بخلاف
بالنفس المذكور اى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا
والثاني للمتكلمين كما تقدم لك ذلك (قوله توضيح ذلك) اى الاختلاف

توضيح ذلك ان يقال لما كان
الجسم بكنيته حالاً في مكان
مائل لم يجز ان يكون
المكان امراً غير منقسم
لاستعانة ان يكون
المنقسم في جميع جهاته
حاصلاتاً له فيما لا ينقسم
ولا ان يكون امراً منقسماً

غيره عن الاعراض ذلك الغير هو الكيفيات المبصرة والملموسة فقط
باتفاق الفريقين وقوله ولا يخفى ان الكلام مع الاصحاب قد نلت
انه لا يتم معهم ولا مع غيرهم ولا به اقتصر على نقل كلام الجماعة بدون
تصرف وتدقيق بمحوج الناظر في اصلاحه الى تلخيص فان اخذ بظاهر
كلامه على فرض امكان فهمه بوقع المتعلم في لبس وحيرة بل المعلم اذا اخذ
هذه القضايا بمسألة على سبيل جنس اظن بدون مراجعة عقل والوقوف
على نقل واذا اخذت كذلك خرجت عن المسائل وصارت من قبيل الاصول
الموضوعة التي تعد من المبادئ وعند وصولي لهذا المحل توقفت عن
الكتابة زمانا وكريت فيه النظر مرارا حتى ان اقرره بحسب ما قال
والحسن له وجه صحة محبت الحال فاعتاني ذلك وخافت على نفسي تصحيحه
المالك فرجعت لقول من قال * وان يصلح العطار ما افاد الدهر *
ولم يعني المنكوت عن تحقيق الحق ونعم ما قاله القاضي ابو بكر
الافلاقي الله اعلم ابي لم يخالف انما لا ذكر ولكن التقليد
في اصول الدين ممنوع ولا يخفى ان المسائل المذكورة هنا ينبغي عليها
كثير من العقائد الاسلامية فهي مباديها فلا يحسن فيها التقليد وانما
ان شاء الله تعالى لا اقر مسألة من كلامه الا بعد مراجعتها في اصول محرره
معهذه هي ذواو بن الكلام ومرجع الفضلاء الاعلام فان وافقت ما قالوه
فيها ونعمت والا فان امكن اصلاحها ولو بضعمة خارجية حتى توافق
المستقول والمعقول ففعلت والا ذكرت اصل المسئلة كما رايت مناقس
ونبوت على ما وقع له فيها من الخلل كل هذا بحسب ما اقدر عليه ولم آل بهذا
في تقرير كلامه بحيث يتضح لكل طالب منصف وذلك غير متعسف
متجانباً عن التحامل والاعتصاف الكاسيل الانصاف (قوله واما غيرهم)
ذلك الغير هو الحكماء فقط كما ان المراد بالاصحاب المتكلمون منهم
ومعتزلهم لا خصوص اهل السنة فقط وان قيل ان المراد بهم اهل السنة
لان ما يوزرنا به ما يها من انكار الكم قول المتكلمين كلهم (قوله ومرادهم)
اي الحكماء المعنويون عنهم بلفظ غير ولا يصح رجوعه للاصحاب لقضاه
فهم من لم يجوزوا البعد الموجود عن جسم شاعل له ومنهم من جوزوه
في حقيقة المكان (قوله كنط) راجع للنفي (قوله لاستعماله كونه)

واما غيرهم فظاهره العكس
وان القضية في الكم ذاتية
وفي الموصوف وباقى
الاعراض تبعية ومرادهم
كما قال السعدنا القضية احد
قسمها الذي هو الوهية

في جهة واحدة كنط
لاستعماله كونه محيطا
بالجسم بكنية فهو اما
متنقسم في جهتين او في

فقابل انه رجوع لكلام الاصحاب السالف للماقبله وان كان موهما
لا يقول عليه (قوله بان يفرض في المقسوم شيء الخ) القسمة الوهمية
كما سمعت هي ان يفرض في المقسوم شيء غير شيء فقد حذف من التعريف
قيدا اخله بصيرورته غير مانع لصدقه على فرض نقطه مثلان نقطتين في
الكيم المتصل ومثله لا يسمى قسمة ومعلوم ان التعاريف لا بدخلها
اختصار بحذف قيود يحتاج اليها ولا يتصرف فيها امثال هذه
التصرفات والمصنف رحمه الله كثيرا ما يقع له ذلك واست ادرى موجه
(قوله لا الاخر) اي لا التسم الاخر وهو القسمة الفعلية (قوله
هو بيان) اي حقيقتان خارجتان كالذراع الواحد يحول نصفين بالقطع
مثلا (قوله قال اليوسى الخ) هذا كلام حق لا مريية فيه وليته اقتصر
عليه (قوله وينعون كون الكميات الخ) قيل سندهم انها لو كانت كذلك
لم تختلف بالنسبة والاضافة مع انها تختلف ككون ابن عشرين سنة مثلا
اطول من ابن خمسة عشر واقصر من ابن خمس وعشرين اه واقول لم
افهم لهذا الكلام معنى محصلا يصح ان يتكلم فيه فانسكوت عنه اجل
بل سندهم هو ما اسلفناه لك سابقا عن المواقف والحاصل قد ذكر ولا
تغفل (قوله فتأمل) اي حتى يمكنك التطبيق بينه وبين ما قرر سابقا
والجواب انه لا يمكن التطبيق بين صحيح وفاسد (قوله الزمن عندهم)
عرف الزمن نارة بانه مقارنة متجدد لتجدد والمقارنة امر اعتباري
وعبارة جمع الجوامع مقارنة متجدد وهو متجدد معلوم ازالة لالهاهم
وقال في شرح المقاصد اكثر المتكلمين على ان الزمان هو متجدد معلوم
يتقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيل عند طلوع الشمس وربما
ينعكس في علم المخاطب فالزمان في العبارة الاولى والثانية عبارة عن المقارنة
التي هي نسبة بين الطرفين وفي الثالثة هو احد المنتسبين ذكره اليوسى
وقول السعد وربما ينعكس الخ يعني انه قد يتعاكس التقدير بين
فهؤلاء المجوزون واقفوا المتكلمين في جوار المكان الخالي عن الشاغل
وخالفوه في ان ذلك المكان بعد موهم والحكمة كلهم متفقون على
ضميره يعود للخط وضمير بكليته للجسم (قوله وعلى الاول) هو كونه
منقسما في جهتين (قوله سطح عرضيا) القيد لبيان الواقع لان

بان يفرض في المقسوم شيء
لا الاخر الذي هو جعله
الحسبان مثلا هو بيان بالفعل قال اليوسى
رحمه الله المتكلمون
لا يجوزون انقسام العرض
في نفسه فضلا عن انقسام
المحل بانقسامه وينعون
كون الكميات اعراضا
موجودة فائدة بالمحل
الاعتباري متكونة فقامت ومنتها ما ذكر
الزمان من متلف من كون الزمن من مقولة
الكم وان كان جارا على
اللسان لا يجري على مذهب
الاصحاب رضي الله عنهم
فان الزمن عندهم مقارنة

الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحاً
عرضياً يجب ان يكون
مماساً للسطح الظاهر من
المتكلم في جميع جهاته
والا لم يكن الجسم مائتاله
وعلى الثاني يكون المكان
بعداً منقسماً في جميع

المتجددات فيقدر تارة هذا بذالك واخرى ذاك بهذا بحسب ما هو متصور
 معلوم للخاطب فاذا قيل مثلاً متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
 السائل مستحضراً لطلوع الشمس ولم يكن مستحضراً للمجيء زيد كما دل
 عليه سؤاله واذا قال غيره متى طلعت الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان
 مستحضراً للمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اختلف تعبيرهم
 في تعريفه فمن قائل انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ومن قائل
 بالعكس ولا حرج في شيء من ذلك لاختلافه باختلاف حال السائل قال
 السيد في شرح المواقف ثم ان جعل الزمان نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون
 الزمان امراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وايضاً اذا كان المتجدد
 في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء
 ومبدأ الابتداء وقتاً واحداً بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن
 الاقتران والمعينة فلا شك ان كل مقترنين انما يشتركان في شيء وان كل
 معين فهو ما في امر ما مع ذلك الشيء الذي فيه المعينة هو الوقت الذي
 يوجد بهما ويمكن ان يجعل كل منهما لا عليه بل يمكن ان يدل عليه غيرهما
 من الامور الواقعة فيه فليت المعينة نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي
 عارضة لها مقبلة الى ما تقع فيه وكذلك القليلة والعديدة وذلك مما لا يشبه
 على متأمل واختاب هذا المذهب جعلوا اعلام الارقات اوقاتاً (قوله
 فيكون من مقولة الاضافة) ممنوع بل هو امر اعتباري لا يدخل تحت
 مقولة من المقولات وكأنه ذهب عن قوله سابقاً ما هم عندهم من
 الموجودات ولعل الذي اوقعه في ذلك عبارة اليومي حيث قال الزمان
 عرض وقيل جوهر وعلى انه عرض هل هو النسبة المذكورة الخ فجعل
 النسبة من قبيل العرض وليس كذلك لان العرض موجود ولا شيء من
 النسبة بموجود (قوله نفس الفلك) اي الفلك الاعظم وهو الفلك
 التاسع المعبر عنه بالفلك الاطلس لكونه غير ميكوك وبالفلك المحدد
 والافتعير به هو ان المراد فلك آخر غير الاول فان المحل للاضمار (قوله
 بانه المعدل) اعني منطقة ان فلك اي الفلك التاسع يعني ان بعضهم يقول

مجهول لمعلوم فيكون
 من مقولة الاضافة واما
 غيرهم فمختلفون قائل
 بانه نفس الفلك وقائل
 بانه المعدل اعني منطقة

امتناع الحلاء بمعنى البعد المفروض وهذا الخلاف اعماق في الحلاء داخل

الكلام في مقولة الاين وهو من الاعراض لا الاحتراز عن السطح

ان الزمن هو الفلك التاسع وبعضهم يقول انه منطقته وكان حتى التعبير
هكذا قيل انه نفس الفلك لا نظم او المعدل اعني منطقته فيكون اصرح
في البيان ولنا هنا كلام يطلب مما كتبناه على رسالة تشرح الافلاك في
علم الهيئة اسأل الله اتمامه والمنطقه عبارة عن دائرة هي اعظم الدوائر
التي على الكرة تنصفها نصفين مستويين (قولوا عليهما) اي على انه
نفس الفلك او المعدل فهو من مقولة الجوهر اما على انه نفس الفلك فلم
واما على انه المعدل فما اظن احدا له ادنى ميسر يعلم الهيئة يقول ان المعدل
من مقولة الجوهر فان الدوائر المثبتة في الافلاك امور موهومة لا وجود
لها اصلا حتى تكون من مقولة الجوهر او غيره فان المقرر عندهم ان
الافلاك اجسام اثريه والدوائر قيمها امور قرحية قالوا اذا دارت الكرة
على نفسها توهم من دورانها دوائر مرتسمة عليها تصاعدا الى القطبين
واتعظمها المنصفه لها والمعدل دائرة منصفه للفلك التاسع قال شارح
الرسالة الفصححة للدوائر العظام المشهورة عشر الاولى منطقته الحركة الاولى
اعني الحركة اليومية وهي اظهر العظام المشهورة لان حركتها اظهر
الحركات ويقال لها منطقته الفلك الاعظم وتسمى دائرة معدل النهار
سبب ذلك تماثل الملوين ابداء من يمكن تحتهما اي تساوي الليل
والنهار عند سكان خط الاستواء ويسمى قطباها قطبي العالم احدهما شمال
وهو الذي يلي شمال المتوجه الى المشرق يقرب نبات نعش والاخر الذي
يلي يمين المتوجه الى المشرق جنوبى اه فاقبل سمي بالمعدل لاستواء الليل
والنهار في جميع بقاع الارض عند كون الشمس عليه وهي جزء من الفلك
لا يوافق ما اجمع عليه اهل الهيئة فان الشمس قد تكون عليه مع
اختلاف الليل والنهار في بعض البقاع بحسب العروض والاطوال وقد
تختلف الفصول بسبب ذلك كما بين في محله وقوله وهي جزء الخ لا يصح
كيف يجعل الدائرة الموهومة جزءا من امر موجود هو الفلك (قولوا حركة
المعدل) اي بواسطة حركة الفلك لانه المتحرك حقيقة والمعدل حركة
موهومة يتخيل حركتها بحركته (قولوا مقدار الحركة) وعليها فالزمن

الفلك التي في وسطه وعليهما

فهو من مقولة الجوهر

وقائل بانه حركة الفلك

وقائل بانه حركة المعدل

وعليهما فهو من مقولة

الايين على ما يظهر وقائل

بانه عرض نبال مقدر

بالحركة

العالم بناء على كونه متقدرا قطعيا وان تقدره على يقضى وجوده في

الجوهرى القائل به بعض المعتزلة فانه من قيل المتكهن لا المكان (قولوا

قائم بالحركة لان مقدار الشيء قائم به فيلزم عليه قيام العرض بالعرض
 كذا قبل وكأنه فهم من المقدار ما هو المصطلح اعني الخط والسطح والجسم
 التعليمي وهذا امر لا يعقل قيامه بالحركة بل المراد بالمقدار ههنا ما يقدر
 به الزمان اي ان الزمان مقدر بالحركة ولذلك وقع في بعض النسخ مقدر
 بالحركة قال السيد بالحركة والزمان والمسافة امور متطابقة بحيث اذا
 فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الاخرين جزآن
 (قوله فهو من مقولة الكم) قال في شرح حكمه العين الزمان كم بالذات
 لما مر بالعرض لا تطابقه على الحركة المتطابقة على المسافة فيكون
 منطبقا على المسافة ولذلك يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ
 وزمان فرسخين ولا تطابق الحركة على المسافة تتقدر الحركة بالمسافة
 فيقال حركة فرسخ وحركة فرسخين ولا استحالة في ان يكون الشيء من
 مقولة ثم تعرض له من تلك المقولة شيء آخر اذا اضاف عرض للضاف
 والحركة كم بالعرض لا تطابقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات
 لا بالذات اذ لا يوجد بين اجزائها حد مشترك اه وحراده بقوله لما مر هو
 قوله والكم منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك ومفصل ان كان
 وهو الزمان ان لم يكن قارا للذات وفي شرح المقاصد ان الشيء الواحد قد
 يكون كما بالذات وكما بالعرض كل زمان فانه كم بالذات متصل غير فاروكم
 بالعرض متصل قار لا تطابقه على الحركة المتطابقة على المسافة التي هي
 مقدار (قوله ولتظهر تلك الاقوال في المحلى وحواشيه) لا يخفى انها اقوال
 واجبة والمعول عليه منها ما للتكلمين انه المقارنة وما لبعض الحكماء
 انه مقدار الحركة وقد ذكر في المواقف ان في الزمن خمسة مذاهب الاول
 ما لبعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته الثاني انه
 الفلك الاعظم الثالث انه حركة الفلك الاعظم الرابع مذهب الاربطة
 من انه مقدار حركة الفلك الاعظم الخامس مذهب الاشاعرة وقد ذكر
 ادلة كل قول ومبارد به عليه فن اراد تحقيق المقام فليرجع اليه او الى مثله
 كالصحائف والمقاصد واما جمع الجوامع فانه كتاب الف في اصول الفقه
 الخارج ام لا واما الخلا خارج العالم فتفق عليه اذ لا يقدر عتاك بحسب
 بحيث ينطبق احدهما على الآخر (بيان المساواة) قوله ولا يجوز ان

وعليه فهو من
 مقولة الكم ويجري عليه
 ما ذكر اولاً كذا يظهر
 وتظهر تلك الاقوال في
 المحلى وحواشيه ومنها ان
 النقطة نهاية الخط والوحدة

الجهات مساوية البعد
 الذي في الجسم بحيث
 ينطبق احدهما على
 الآخر ساريا فيه
 كليته فهذا البعد الذي
 هو المكان اما ان يكون
 امرا هو ما يشغله الجسم
 ويملؤه على سبيل التوهم
 كما هو مذهب المتكلمين
 واما ان يكون امرا
 موجودا ولا يجوز ان

وذكرت هذه المباحث آخره استطراداً على سبيل التعداد بدون ان تبين
 اتم البيان فليس في الرجوع اليه لخصوص مسألة الزمان كبر فائدة اذ
 ليس هو بعد شرحها وانما تنظر هذه المباحث في مبسوطات الكتب
 الكلامية * ومن طلب البحر استقل السواقي * وقد كان اللاتق بمقام
 المصنف رحمه الله تعالى حيث تعرض لوضع هذا التأليف ان يعتمد
 محررات كتب الفن لانه ينقل عن حواشي الصغرى ولنقطة العجلان
 وما ضاهاهما بل كان اللاتق بمنصبه في العلم ان ينقل عن نحو الشفاء
 والاشارات وشروحيها مع التحرير والتوفيق بين الاقوال المتخالفة
 وشرح ما غلق من كلامهم وتبيين ما خفي من مرامهم وتقييد ما اطلقوا
 وتزيف ما خالفوه صريح العقل ولم يساعد نقل الى غير ذلك من
 الفوائد التي اذا خلعت عنها مزلف كان حرياً بان لا يطلق عليه
 اسم التأليف بل هو مجرد جمع بل ليه اذ نقل كلام الغير ابقاه برمته
 بدون امثال هذه التصرفات التي لا معنى لها سوى التوقفات والاحتجاج
 الى التاريكات (قوله نهاية الواحد) نعم ما قيل هنا ما ياتي
 يقيد ان الوحدة كون الشيء واحداً لا ينقسم فهو منسوب الى واحد لانها اية
 (قوله مطلقاً) كان معناه كانت الوحدة نهاية الخط اولا يرشد لذلك ما في
 بعض النسخ خطأ اولا وقوله فتكون اعم لا يصح بل بينهما بيان كلي لان
 النقطة نهاية الخط والوحدة صفة الواحد وليست نهاية له وهذا التقرير
 مبني على الاطلاق في كلامه المبني هو ايضا على جعل الوحدة نهاية للواحد
 وهذا المبني فاسد (قوله لكن في كمال الخ) يريد حاشية المكالم بن
 ابي شريف على شرح العتائندرهذا استدراك على قوله النقطة نهاية
 الخط لادفع توهم ان القضية كلية وما في ان كمال اصله للخياي قال المحقق
 عبد الحكيم توهم النقطة نهاية خط قضية موهمة في قوة الجزئية لا كلية
 فانها نهاية احد سطحى المحروط المستدير اعنى السطح المبداً من القاعدة
 المنتهى الى النقطة في جانب الراس في كل امتداداته نقطة بلا خط وكذا
 من كره الكرة دائرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة
 نفس الامر فانزع قيام راء العالم انما هو في السمية بالبعد فانه عند الحكماء

يكون بعد امداء اي لا يجوز ان يكون ذلك اليه على تقدير كونه موجوداً

نهاية الواحد خطاً اولا
 فيكون اعم والنقطة اخص
 لكن في كمال سعد العقائد
 القضية ان قولهم في النقطة
 نهاية الخط قضية موهمة
 لا كلية والافق تكون نهاية

يكون بعد امداء قائماً بالجسم
 اذ يلزم من حصول الجسم فيه
 تدخل الاجسام فهو بعد
 مجرد فلا مزية للاحتالات

كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس
 كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج عن مكانها شطرتان
 غير متحركتين هما قطب الكرة والمحروط شكل محيط به سطحان
 احدهما قاعدته والاخر مبتدأ منه يضيق الى ان ينتهي بنقطة هي رأسه
 فان كانا مستديرين سمي صنوبريا ومستديرا والامضعا (قوله كافي
 الجسم المحروطي) لم يبين اي سطح ينتهي بهما من سطحيه وقد بيناه لك وقوله
 والحركة الخ كذا في كثير من النسخ ولعله حذف عن الكرة كما سمعت
 فيما نقلناه لك وهو المصريح به في حواشي العقائد وفي بعض النسخ مضروب
 على قوله الحركة وكل هذا من تلاعب الناظرين في الكتاب والصواب
 والكرة ومثل الكرة الدائرة فالنقطة في هذه الاشكال الثلاثة ليست
 نهاية الخط (قوله وهل هما نوع بسيط) لا يوصف النوع بأنه بسيط اذ
 النوع اقسامه ثلاثة حقيقي واضافي ومنفرد فالاولى وهل هما ماهية
 بسيطة اي لا جنس لها ولا فصل فلا تندرج تحت واحدة من تلك المقولات
 لان المنسدرج تحتها هو الماهيات المركبة وفي شرح حكمة الثمين ومنهم
 من قدح في انحصار الاعراض في التسعة بان النقطة والوحدة خارجتان
 عنها وفيه نظر لا بالنسبة وجودهما في الخارج ليكون خروجهما عن التسعة
 قادحا في انحصار الاعراض الموجودة فيها سلمنا انها من الامور الموجودة
 لكننا نقول هما ليسا جنسين لجلهما على متفقات الحقائق لا مختلفاتهما
 والمنحصر انما هو الاجناس العالية اه تصرف وفي شرح المواقف
 قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي المقولات فيطل الحصر فقالوا لانهم
 انهم ما عرضوا اذ لا وجود لهما وان سلمنا فتعذر لم ينحصر الاعراض فيها
 بل حصر بالمقولات فيها وهي الاجناس العالية فلا يردان الا اذا اقيم ان
 كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت اجناس ولم يثبت (قوله
 وتردد في ذلك ليس) لا معنى لتردده بعد اثبات ان المنحصر هو الاجناس
 العالية لا كل موجود قال في شرح المقاصد التزام خروجهما عن المقولات
 العشر لا يقدح في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما تحيط به
 عديم محض وتبقى صرف يثبت الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة
 ان يكون ماديا للزوم تداخل الاجسام (قوله هذا ما عليه اهل العلم الخ)

اغير الخط كما في الجسم
 المحروطي وهل هما نوع
 بسيط وعليه فليسا من
 المقولات فيما يظهر وتردد
 في ذلك ليس في حواشي
 التهذيب نظر الانحصار
 الموجودات عند علم في

على الثلاثة هذا ما عليه
 اهل العلم والتحقيق واما
 العامة فيطلقون لفظ المكان
 على ما يمنع الشيء من النزول
 فيجعلون الارض مكانا
 للحيوان دون الهواء المحيط

عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر ولا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا او تحت جنس آخر (قوله او من مقولة الكيف) وذلك لصدق تعريفه عليهم لانهم معرضون لا يقتضي قسمته ولا نسبة لكنه معرض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة ولم يدخلوا تحت قسم منها فيبطل المحصاره (قوله او من الامور الاعتبارية) وهو الصحيح ان سلم ذلك في الوحدة فلا يلزم في النقطة لانها عرفت عندهم بانها شيء ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية ولا يشار اليه اشارة حسية الا الموجود في الخارج فلا يكون امرا اعتباريا ولهذا رد السعد في شرح المقاصد على القول بانهم اعد ميان بانه ان سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع اه على انه برهن على وجود الوحدة الكاتب في حكمه العيني بانها لو لم تكن وجودية لكانت عبارة عن سلب الكثرة والكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدمية القدم حيث لا عدم لعدم وجودها والمقدور خلافه وان كانت وجودية لزم تقومها بالامور العدمية وهي الوحدات ضرورية تقوم الكثرة بالوحدات (قوله لانها لو كانت وجودية لاتصفت بالوحدة) بيان الم لازم ان كل ما يوجد اذا اعتبرت ذاته من حيث هي ذاته مع قطع النظر عن غيره كان واحدا لا محالة فيكون له وحدة ولو وحدته لكونها وجودية وحدة وهكذا فيلزم التسلسل وهذا الدليل بعد تسامحه لا يتجحى المدعى ان المدعى ان كلاً من الوحدة والنقطة ليسا موجودين والدليل انما يتجحى ان الوحدة ليست وجودية ومما يحكمه العين بعد ان قرر هذا الدليل قال ان امتناع التسلسل في الامور الوجودية ممنوع لكونه من جانب المعلول وفي المواضع ان الوحدة والكثرة قال بوجودهما الحكماء ونفاء المتكلمون (قوله وهو) اى التسلسل في الامور الوجودية باطل اى برهان التطبيق سواء كانت الامور مجمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجزى الا في الموجودات المجمعة المترتبة برهان التطبيق مع ابطال التسلسل من جانب العلل والمعولات المجمعة في الوجود اما مترتبة

تقديره الذي لا يطابق نقض الامر فحتمه ان لا يسمى بعد او خلا ايضا

اى ما ذكر من الاحتمالات الثلاثة (قوله حتى لو وضعت الخ) تنزيهية

العشر او من مقولات الكيف
او من الامور الاعتبارية
وهو الصحيح كما في الطوالع
لانها لو كانت وجودية
لاتصفت بالوحدة وهكذا
ويلزم التسلسل في الامور
الوجودية وهو باطل
مخلافه في الامور الاعتبارية

به حتى لو وضعت الدرجة
على راسية بمقدار درهم

طبعاً كافي سلسلة العلل والمعلولات او وضعاً كافي الابعاد او غير مرتبة
 كالنفوس او المتعاقبة للحركات الفلسفية واليه ذهب المتكلمون والحكماء
 اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه ترتيب واجتماع
 (قوله كما هو القول الصحيح) اي من جريان التسلسل فيها وقوله
 فصحيح اي فهو تسلسل غير باطل وذلك لا تقطاعه باقطاع الاعتبار اذا
 لا يمكن استقراره لا تقطاعه بموت او نحوه كاعضاء ونوم وجنون فلا يجري
 فيه برهان التطبيق الدال على استحالته لانه لا بد في جريانه من تحقق
 آحاد السلسلة في نفس الامر لا يحصل العقل منها جلتين ويفرض وقوع
 الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر او تناهي ما كان
 ناقصاً فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في
 الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الابعاد لظنهم مفصلاً
 اذا بالملاحظة الاجالية لا تكون الا حادثة لا يوجد واحد وهو العلم
 الاجالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحصار ما لا يتناهى له مفصلاً
 فتقطع ملاحظة الحادثة في حد فتنقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما
 لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققه فيه (قوله كالوجوب) مختار المحققين
 ان هذه امور اعتبارية متعددة كرها عنها صاحب التلويحات وهي ان
 كل ما تكرر نوعه فهو اعتباري ومعناه ان اي كل نوع كان بحيث اذا
 فرض ان فرداً منه اي فرد كان موجوداً وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك
 النوع حينئذ يصدق ذلك النوع مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه
 صفته فانه يجب ان يكون اعتباراً بالوجود له في الخارج والالزم التسلسل
 في الامور الخارجية المتبعية للوجود معاً نحو القدم فانه لو وجد فرد منه
 لقدم ذلك الفرد والا لان ذلك الفرد حادثاً مسبوقاً بالقدم ولا شك ان
 القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاكاً موصوفها عنها فاذا كانت مسبقة
 بالعدم كان الموصوف ايضاً كذلك فيلزم حدوث القدم والحدوث فانه
 لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديماً فالموصوف به اولي بالقدم فيكون
 الحادث قديماً والبقاء فانه لو وجد سبق والا انصف البقاء واذا كان البقاء
 عند المتكلمين هو عدم موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم اه
 على كلام العامة والمراد بهم عامة اهل العلم بماعدا الحكماء والمتكلمين

كما هو القول الصحيح
 فصحيح كالوجوب والامكان
 والقدم والبقاء ومن ثم
 عدها اهل الكلام كالعامة
 السوي من الصفات
 التلييه خلافا للقاضي
 والامام انها نفية وقول
 بعض انها من المعاني قال

فان لم يكن الباقي باقيا والموصوفة فانها لو وجدت لكانت الماشية
 موصوفة بها فيكون خال موصوفة اخرى والوحدة فانها لو وجدت
 لكانت واحدة والا كانت كثرة فنقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان
 له تعين آخر وقس على هذا فليزمن من كون هذه الامور امثالا وجودية
 ذلك التسلسل الباطل ومنعه بان وجوب الوجود نفسه وتلخيصه ان
 ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي
 حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم
 فانه قديم بذاته لا يقدم زائد عليه قائم به كافي غيره من المفهومات وكذا
 الحال في ظواهرهما اه وبهذا تعلم انه لا تسلسل في هذه الامور
 المذكورة فتأمل (قوله الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
 متشاركة في الماهية) وهذا صادق بان لا تنقسم اصلا كالنقطة مثلا او تنقسم
 الى ما لا يخالفه في الحقيقة كزبد المنقسم الى اعضاءه كذا في شرح
 المواقف (قوله امام الحرمين) مستداجره محذوف يتدرج بقوله ونحوه
 قوله الواحد الشيء الذي لا ينقسم) ومعلوم ان الوحدة قد بدلت
 بأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم وقوله يعني اصلا اخذه من عدم التقييد
 الذي في تعريف الطوالع (قوله فهو اخص) اي تعريف امام الحرمين
 للوحدة التي تضمنها تعريف الواحد اخص من تعريف الطوالع لخروج
 الصورة الثانية البصادق عليها تعريف الطوالع عن هذا التعريف
 واعلم انه وقع في متن المواقف تعريف الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم
 الى امور متشاركة في الحقيقة والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور
 متشاركة في الحقيقة قال السيد ولا يذهب علينا ان الكثرة المجتمعة من
 الامور المختلفة الحقائق كاسنان وفرس وجار وجامد داخل في حد
 الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء
 بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم اه ومعلوم ان تعريف
 الوحدة والكثرة هنا هو عين ما في المواقف لا مخالفة بينهما الا في التعبير
 هنا بالماهية وهناك بالحقيقة وان ما اورده السيد على التعريفين يرد هنا
 ان قلت فامعنى القول بامكان الحلاء عند من يجعله نفيا محضاً وعدم صرفاً
 (قوله الا القدر الذي يمنعها من النزول) ذلك القدر هو واقعة التي بمقدار

في الطوالع الوحدة كون
 الشيء بحيث لا ينقسم الى
 امور متشاركة في الماهية
 اي سواء انقسم الى امور
 غير متشاركة في الماهية
 او لم ينقسم امام الحرمين
 الواحد الشيء الذي لا ينقسم
 يعني اصلا بطوره الفرد
 فهو اخص من تعريف
 الطوالع الذي هو تفسير
 الفلاسفة والكثرة انقسامه
 الى امور متشاركة في الماهية
 وهذا كالتحكيم كما في
 البرسي نادلا عن شرح
 المقاصد ان ذلك التفسير

لم يصحوا مكانها الا القدر
 الذي يمنعها من النزول اه

فيكون تعريف الوحدة غير مانع وتعريف الكثرة غير جامع فتقول المصنف
وهذا كالتحكم المتبادر من سوجه ان المشار اليه تعريف امام الحرمين
وليس كذلك بل تعريف الطوالع و يدل له ايضا قوله ان ذلك التفسير
بالاشارة للبعد وهو تفسير الطوالع ولو انه قال وذلك كالتحكم لان تفسيره
الخ لم من هذه الالهامات ووجه التحكم هو خروج بعض افراد الكثرة
عنها ودخولها في الوحدة وهو ليس منها وهو الصورة المدكورة آنفا
وانما اتى بالكاف لامكان ان يقال ان هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه واما
ما قيل ان جعل الانقسام الى امور غير مشتركة في الماشية من قبيل الكثرة
كالتحكم فصوابه ان جعل الصورة التي انتقض بها التعريفان من قبيل
الوحدة كالتحكم لانها من افراد الكثرة فجعلها من افراد الوحدة
كالتحكم كما قررناه كلامه موافقا لما في شرح المواقف (قوله طردا او
عكسا) لا ينبغي ان تعريف الوحدة فاسد الطرد وتعريف الكثرة فاسد
العكس اي ان تعريف الوحدة غير مانع وتعريف الكثرة غير جامع
فكان الاولى ان يذكر تعريف الكثرة بعد تعريف الوحدة ثم يورد هذا
الاعتراض لان قوله ذلك التفسير منقوض طردا وعكسا فيدان تعريف
الوحدة فاسد الطرد والعكس اي غير جامع وغير مانع وليس كذلك بل هو
فاسد الطرد فقط اذ قد علمت ان الصورة التي ذكرها بقوله بالمجتمع من
الامور المختلفة داخل في تعريف الوحدة خارجة عن تعريف الكثرة
فيكون تعريف الوحدة فاسد الطرد فقط وتعريف الكثرة فاسد العكس
فقط فالكلام على التوزيع ولا يؤخذ هذا من كلامه الا بعد تأمل شديد
لقلاقه العبارة ولو انه حذف قوله وهذا كالتحكم وذكر تعريف الكثرة
بلمصق تعريف الوحدة ثم قال والتعريفان فاسدان طردا وعكسا بكذا
ويجوز لالكلام على التوزيع خلا الكلام عن هذا التعقيد المخل
بفهم المراد (قوله وهي الانقسام) لا الى امور متشاركة ضميره يعود
للوحد الاضافة قال في حكمة العين والكثير اذا كانت له وحدة من وجه
فجهة كثرته غير جهة وحدته لانه لا شحالة كون الشيء الواحد كثيرا
فالجواب كما في شرح المقاصد بان معناه انه يمكن ان يكون الجسام
درهم في المثال واما اصحاب القول بالسطح فيقولون ان مكانها محيط بها

منقوض طردا وعكسا
بالمجتمع من الامور المختلفة
فمايل وهي اعنى الوحدة
اما حقيقة واما اضافية
وهي الانقسام لا الى
امور متشاركة في الماشية
كالاتان المنقسم الى
الاعضاء والاضافة اما
وحدة بالشخص

وواحد من جهة واحدة اهـ فالمراد بكون الوحدة اضافة انها وحدة من
بعض الوجوه لا من كلها كفا في الوحدة الحقيقية وان لم ان المصنف رحمه
الله لم يضبط الاقسام فانه قسم الوحدة اولا الى حقيقية واذائية ثم قسم
الاذائية الى وحدة بالشخص وادرج تحتها قسمين وحدة بالاتصال
ووحدة بالاجتماع فجعل الوحدة الشخصية من الاقسام الاضافية مع ان
الوحدة الشخصية قسم الوحدة الاضافية فقد جعل قسم الشيء قسمها منه
وقد خالف القوم ايضا في التقسيم من جهة انه اعتبر في كل من المقسم
والاقسام نفس الوحدة والقوم انما قسموا الواحد لان القسمة عليه
اظهر وباعتباره تنقسم الوحدة التي هي صفة فالمقسم الى هذه الاقسام
اولا وبالذات هو الواحد ويتبعه تنقسم الوحدة ولذلك اضطر في تحليل
الاقسام الى الواحد كما سيبين ذلك قال في المواقف وشرحها الواحد اما ان
لا ينقسم وهو الواحد بالشخص او ينقسم ويسمى واحدا بالاشخص وهو
كثير له جهة واحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد
الشخص فان لم يقبل التسمية الى الاجزاء اصله فهو الواحد الحقيقي وهو

بحيث لا يتماثل ولا يكون بينهما ما يماثلهما اهـ (قوله وفرق ابن سينا)

من جميع الجهات وهو سطح الهواء والقران الاخير ان ظاهر ان في المثال
(قوله والبعد المفروض الخ) سوق هذا الكلام بعد التعبير بلفظ انتهى
يشعر بان الكلام ليس للسيد في شرح المواقف وليس كذلك وعبارة
السيد مع من المواقف هكذا وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماثلان
وليس بينهما ما يماثلهما فيكون ما بينهما بعدا وهو ما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن حال عن الشاغل وجوزه
المتكلمون ونفاه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح واما القائلون
بأنه البعد الموهوم فهم ايضا ينعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد
المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا بينهم من لم يجوز دخوله البعد
الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لاء المحوزون وافقوا
المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوه في ان ذلك
المكان بعد موهوم والحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى
البعد المفروض اهـ والمصنف اختصر الكلام (قوله فرق ابن سينا

والبعد المفروض هو الخلاء
وحقيقته ان يكون الجسمان
بحيث لا يتماثلان ولا بينهما
ما يماثلهما فيكون ما بينهما
بعدا من وما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم
ثالث لكنه الآن حال
عن الشاغل وقد جوزوه
المتكلمون ومنعه الحكماء
القائلون بأنه البعد الموجود
لكنهم اختلفوا بينهم من
لم يجوز دخوله البعد الموجود
عن جسم شاغل له ومنهم
من جوزه فهو لاء المحوزون
وافقوا المتكلمين في جواز
دخول المكان عن الشاغل
وخالفوه في ان ذلك
المكان بعد موهوم فالحكماء
متفقون على امتناع الخلاء
بمعنى البعد المفروض كذا
ذكره في المواقف وقال في
شرح المقاصد فرق ابن
سينا بين البعد والمقدار

ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا يتقسم فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذرو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطية الشخصية ولا يكون ذا وضع وهو المفارق للشخص وان قبل الواحد بالشخص التسمية فاما ان يتقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال او يتقسم الى اجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة وهو الواحد بالاجتماع اه باختصار (قوله بالاتصال) كالماء الواحد وضابطه ان يقبل التسمية الى اجزاء متشابهة (قوله او بالاجتماع) اي كالشجر الواحد وضابطه ان يقبل التسمية الى اجزاء مختلفة كذاني المواقف واما قوله وبالارتباط وبالتركيب ايضا فهو عطف على قوله او بالاجتماع اي ويسمى بذلك ايضا والذي في المواقف الاقتصار على تسميته واحدا بالاجتماع ووقع في شرح من لا زاد على الهداية تسميته واحدا بالتركيب والمصنف زاد الارتباط ولا ضمير في ذلك (قوله فالواحد بالشخص الخ) جملة الاقسام سبعة (قوله فالاول) اي من الاقسام السبعة وهو الواحد بالاتصال (قوله كالمقدار) الذي في عبارات الجماعة كالمقدار بين بصيغة التثنية وهو متعين لان الكلام هنا في الوحدة الاضافية وقد علمت ان لها جهة كثرة ومعاقوم ان المقدار الواحد متصل في نفسه لا كتر مقفية وعبارة المواقف وشرحه فانه اي الواحد بالاتصال يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالحطين المحيطين برابوة (قوله والثاني) اي الواحد بالاجتماع والارتباط والتركيب (قوله وهو بالضد) اي ضد سابقه فيكون منقسما الى امور مختلفة في الاسم والحد (قوله يجوز يدرك كالجبر لما سبق) وقوله الثالث اي الواحد بالجنس نحو الانسان والفرس واحد بالحيوانية فانهما اشياء واحدا تبت اندراجهما في جنس واحد وهو الحيوان فجاءت الوحدة مقومة لافراد ومقولة على حقائق مختلفة في جواب مله (قوله وان كانت غير واحد بالاجتماع) ضمير كانت يعود للافراد الانواع من انسان وفرس اي وان كانت هذه الانواع غير واحد بالاجتماع لانها واحد بالجنس وكان غرضه يريد ان البعد الذي اعتبر مكانا غير المقدار بدليل هذا الفرق (قوله الخ) ماد كره من الفرق يظهر بالتخييل الصادق فتخييل ان كنت

بالاتصال او بالاجتماع
والارتباط وبالتركيب
ايضا واما وحدة بالذات
ايضا اما بالجنس او بالنوع
او بالفصل واما وحدة
بالعرض اما بالمحمول او
الموضوع فالوحدة
بالشخص امران وبالذات
ثلاث ويطالع عرض اثنان
فالاول وهو المنقسم الى
امور متشابهة في الاسم
والحد كالمقدار والجسم
السيط اعني العنصر مثل النار والخرق
الواحد والثاني وهو بالضد
كالجسم المركب فيوزيد
المنقسم الى بد ورجل
وراس والثالث نحو الانسان
والفرس واحد بالحيوانية
وان كانت غير واحد
بالاجتماع

هذه الزيادة افادة ان التخصيم حقيقى تبين فيه الانسام وليس اعتبار
 بحوزة تصادقها فيه ومعلوم انه يعلم من الاطلاع على مفاهيم المقسم والانسام
 كون التخصيم حقيقيا او اضافيا اعتباريا فلا حاجة لهذه الزيادة (قوله
 الرابع) وهو الواحد بالنوع فجهة الوحدة مقومة مقولة على حقائق
 متفقة في جواب ما هو (قوله واحد بالانسانية) فانها اعتبارا واحدا
 بالاندراج في نوع واحد وهو الانسان (قوله كذلك) اى وان كانت
 غير واحد بالاجتماع وهذا محض تكرار (قوله الخامس) اى الواحد
 بالفصل فجهة الوحدة مقومة مقولة في جواب اى شئ هو (قوله واحد
 بالناطقة) فان هذه الافراد اشتركت فيها فتكون متحدة فيها (قوله
 السادس) اى الواحد بالمحمول فجهة الوحدة وهي كون كل منهما
 موضوعا للابيض عارضة لهما خارجة عن حقيقتيهما (قوله واحد في
 اليباض) فاعتبرا واحدا لكونهما موضوعين لمحمول واحد
 وهو اليبض قال في شرح حكمه العين فان جهة الوحدة وهي كون كل
 منهما موضوعا للابيض عارض لهما خارج عن حقيقتيهما اهـ فما كتب
 هنا اى كقولك الثلج والقطن واحد في اليباض تمثيل ظاهرى فان
 المحمول فيه ليس هو اليباض بل الواحد والكلام اعما هو في اتحادهما
 في نفس العرض حتى يقال انهما واحد بالعرض (قوله السابع) اى
 الواحد بالموضوع (قوله واحد في الانسان) قال مثلا زاده او بالموضوع
 كالكتاب والضاكن المحمولين على موضوع واحد وهو الانسان اى
 فيقال مثلا الانسان كتاب الانسان ضاكن فجهة الوحدة هي كون كل
 منهما محمولا على الانسان عارضة لهما خارجة عن حقيقتيهما (قوله ولا بد
 من كثرة للواحد ايضا) يريد ان الوحدة الاضافية لهما جهة وحدة وجهة
 كثرة كما علمت سابقا فقولها ايضا اى كما انه لا بد من جهة وحدة (قوله
 فان الانسان والفرس) الخ يريد ان الانسان والفرس وبقيهما الانواع
 في حد ذاتها متكثرة لكن عرض لهما جهة وحدة الجنس فلهذه الافراد

بعد خطى ياء النسبة اى منسوب للخط بمعنى انه طول بلا عرض ومعلوم

ذ كيا فان التعبير تقصير والمقصود من هذا الكلام افادة ان البعد
 الذى اعتبر مكانا غير المقدار بدليل هذا الفرق (قوله بعد خطى) ياء

والرابع كزبد وعمرو
 واحد بالانسانية كذلك
 والخامس زبد وعمرو
 واحد بالناطقة والسادس
 كالثلج والقطن واحد
 في الميباض المحمول والبايع
 كالكتاب والضاكن واحد
 في الانسان الموضوع ولا بد
 من جهة كثرة للواحد
 ايضا فالانسان والفرس
 معروض

بأن البعد هو الذى يكون
 بين تهايتين غير متلاقيتين
 ومن شأنه ان يتوهم فيه
 نهايات من نوع ينسك
 النهايتين كما في الجسم
 الذى لا انفصال في داخله
 بالفعل اذا فرقت فيه
 نقطتين هما بينهما بعد
 خطى

جهة كثرة وجهة وحدة هذا معنى كلامه وان كانت عبارته لا تفيد
الا انه يؤخذ مما بعده (قوله وزيد وعمر وواحد بجهة النوعية متعدد
بجهة الشخصية) اي له جهران جهة وحدة وجهة كثرة وقوله فهو
معروضهما التذكير باعتبار التقسيم اعني الواحد بالنوع اي ان الواحد
بالنوع معروض للوحدة والكثرة بجهتين مختلفتين ولو قال فهما معروضان
لهم السكان احسن (قوله وهلم) اي ويقال في البقية مثله وهو اختصار
لهم جرا قال العلامة اليوسى شاع استعمالها في كلام الناس وذكرها
الجوهري فقال تقول كان هذا عام كذا وهلم جرا وقد تكلم على اعرابها
ابن الانباري وابو حيان وقد انشدوا على استعمالها

فان جاوزت مقفرة رمت في * الى اخرى كلك لهم جرا

والاقرب فيه ما حرره جلال الدين بن هشام بعد ان توقف في كونها عربية
فهلم هذه هي القاصرة التي بمعنى انت وتعال الا ان فيها تجوزين احدهما انه
ليس المراد هنا المحي بالحي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه كما
تقول امش على هذا الامر وسر على هذا المتوال الثاني انه ليس المراد الطلب
حقيقة بل الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى ولنحمل خطاياكم
وجزا مصدر جره بجزء اذا شحبه ولكن ليس المراد الجرا المحي بل
التعميم كما يستعمل السحب بهذا المعنى يقال هذا الحكم منسحب على
كذا اي شامل له فاذا قيل كان عام كذا وهلم جرا فمعناه واستمر ذلك في
بقية الاعوام استمرارا فهو مصدر او مستحرفا فهو حال (قوله اقول جعل
المقدار الخ) هذا الكلام مرتب بقوله سابقا وهو المنقسم الى امور
متشابهة في الاسم والحد كالمقدار (قوله مشكل) وجه اشكاله انه قد
عرفت الوحدة الاضافة بالانقسام لا الى امور متشاركة في الماهية قالوا
احدا الاضافي هو الذي لا ينقسم لا الى امور متشاركة في الماهية وقد جعل
المقدار مثلا للواحد بالاتصال وهو قسم من الواحد بالاضافة واذا كان
المقدار منقسما الى امور متساوية كان غير داخل في تعريف الواحد
المذكور لصدق تعريف الكثرة عليه اذ هي الانقسام الى امور متشاركة
ان نهاية الخط نقطة وهي نفس المقروض وهكذا يمكن ان تفرض خطوط
النسبة وكذا قوله سطحي (قوله ولاخط) اي موجود وكذا يقال في قوله

وزيد وعمر وواحد بجهة

النوعية متعدد بجهة

الشخصية فهو معروضهما

وهل تقول ان جعل المقدار

مثلا واحدا

ولاخط واذا فرضت فيه

خطين فاما بينهما بعد سطحي

ولا سطح وذلك البعد الخطي

طول والسطح عرض

في التسامية فكيف يجعل واحد احدى اقرير كلامه على ظاهره وبعد
 هذا فنقول رحمه الله حرف والتشكيل فان الذي مثل به الجماعة هذا
 الاسم هو قولهم كالمقدارين كما سبق نقله عن المواقف ومن انه يقال
 لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كخطين المحيطين بزواوية وانما
 اعتبر كون الخطين المحيطين بزواوية هكذا لان اتصال الخط بخط آخر
 ان كان على سبيل المسامحة وتلاقي الاطراف هكذا — — — —
 المجموع خطا واحدا وارتفعت الاتينية وان كان على سبيل المراساة هكذا
 — — — — قلبي ذلك باتصال ولا يحصل من هذا الوضع احاطتهما بطح
 اذ قد برهنوا في الهندسة على انه لا يحيط خطان مستقيمان سطح واذ قد
 علمت هذا فنقول ان كل واحد من الخطين مقدار في حد ذاته لكنه لما
 حصل لهما سبب احاطتهما بالزواوية جهة واحدة وهي الارتباط والاتصال
 اطلق عليهما واحد بالاتصال وذلك لا يتنافى الاقسام الى اجزاء متساوية
 في الحد والاسم كما قال اولاهما من هذه الحيتية من اقسام الكثرة بقطع
 النظر عن الاتصال الحاصل لما سبق ان الوحدة الاضافية طاحية كثرة
 والا فكيف يجعل المقدار الواحد كخط مثلا واحدا بالاتصال لان
 الاتصال انما يكون بين شيئين وهو واحد في ذاته (قوله مع انقسامه الى
 امور متساوية) اي في الحد والاسم كما قال اولاهما انه عـ برسا بقا
 بالمشابهة وهنا بالمساواة (قوله فان اريد بها انها ليست متساوية في ماهية
 المقسم) ممنوع بل هي متساوية في ماهية المقسم اذ يطلق على كل واحد من
 الخطين مقدار وقوله وان كانت متساوية في نفسها الا يصح اذا المساواة انما
 تكون بين اثنين ولا يقال ان الشيء في نفسه مساو قال في شرح المواقف
 الوحدة تنوع انواعا بحسب ما هي فيه ولكل نوع منها اسم في النوع مماثلة
 وفي الجنس مجانسة وفي التكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا
 مساواة الخ فان اريد بالتساوي ان كل خط مثلا متساوي ليس متحرقا
 فنقول المهندسين الخط المستوي اقصر خط بين نقطتين كان هذا كلاما
 لا معنى له ولا يتعلق به عرض فان كلام من الخط المستوي والمنحني من
 اقسام المقدار ولم يخصه احدا بالمستوي على ان ارادة هذا المعنى من كلامه
 متكررة وكلها تنتهي بالنقط وكذا يقال في قوله بعد سطحه فانه اذا فرض

مع انقسامه الى امور
 متساوية مشكل فان اريد
 انها ليست متساوية في
 ماهية المقسم اعني المقدار
 مثلا وان كانت متساوية
 في نفسها

بعد (قوله اشكل مجموع نقط عمل مثلا) اي او ماء نحوه من كل مانع
 (قوله فانه كثرة) قد يقال الكلام هنا في الوحدة والتفص انما يتم على
 هذا التقدير (قوله اعني المجموع) ان اراد بالمجموع الصورة الحاصلة
 من اجتماع نقط العمل بدون امتزاج فلا يقسم حيث تدون ارادته اذا فرض
 امتزاجها ليست تلك النقط على انفرادها متساوية في هيئة التقسيم اعني
 الهيئة الحاصلة بعد الاجتماع والامتزاج فانه عند الامتزاج والاتصال
 صار جرم العمل كثيرا ومعالم ان كل نقطة في حدودها متساوية وجرمها
 اقل فيوزا معنى لا يحصل له اذ مساواة الجزء لكل ضروري البطلان وقد
 ذكر في المواقف من امثلة الواحد بالاتصال ما قبل القسمة الى اجزاء
 متساوية كالماء ومثله العمل فالتمثيل بنقط العمل ليس بصحيح لانه بعد
 القسمة والكلام فيما قبلها على انه صرح في المواقف بأن الواحد بالاتصال
 بعد القسمة واحد بالتوابع فان الماء الواحد اذا جرى كان هناك ما آن
 متحدان في الصفة النوعية وهو موجود في نقط العمل وموجود ايضا
 في الخطين فانهما متحدان في الحقيقة النوعية وهي المقدارية هذا جهد
 المتعمل في تقرير هذا الكلام الذي تضطرب فيه الافهام واسأل الله
 تعالى التوفيق للاتمام (مقولة) كيف قيل سمي بذلك لانه جمع في جواب
 السؤال وكيف اقول هذا انما يظهر في بعض افراد انواعه (قوله العلامة
 الثاني) هو ميعود بن عمر بن عبد الله المشهور بعد الدين التفتازاني ولد
 سنة ثلثي عشر وسبع مائة واخذ عن القطب والعضد له مؤلفات كثيرة
 منها حاشية على شرح المحضر العسدي وشرحان على التلخيص وشرح
 للقسم الثالث من المفتاح وحاشية التلويح على التوضيح لاصد الشريعة
 في اصول الفقه وشرح العقائد النسبية ومن المقاصد وشرحه وشرح
 الشمسية وشرح تصريف العزى والارشاد في النحو وحاشية الكشاف
 ولم يتم وله غير ذلك وكان شافعي المذهب كما نقل ويدل على ذلك انه كثير
 الانتصار للشافعية في حاشية التلويح وكان في لسانه لكنه انتهت اليه
 رئاسة علم العقول بالمشرق ومات بسمرقند سنة سبع مائة واخذ
 وتسعين قبل واما العلامة الاول فهو القطب الشيرازي وهو يحكم بقتله
 اتم البيان في حواشي شرح ايناغوجي واعلم ان السعد عرف في منظومه
 خطان في الجسم كان البعدين هما سطحيا والسطح ينتهي بالخط وهو

اشكل مجموع نقط عمل
 مثلا فانه كثرة مع كون
 اجزائه ليست متساوية
 في ماهية التقسيم اعني
 المجموع هو كما قال العلامة
 الثاني عرض لا يتوقف
 عقله على عقل الغير ولا
 يقتضي القسمة واللاقمة
 في محله اقتضاء أوليا
 فخرج الجوهر وباقى
 الاعراض النية كما
 لا يخفى والنقطة والوحدة

بني ما هذا

الكيف بغير اثنين احدهما للتقدمين وهو هيئة فاردة لا تقتضي قسمة
ولان نسبة لذاته والثاني للتأخرين واختار الثاني وكم بالحسنة ووجهها
هناك في حواشيه واقتصر في المختصر على الثاني الا انه عبر في المطول بقوله
لا يتوقف تصوره على تصور غيره وفي المختصر بقوله عرض لا يتوقف
تفعله على تعقل الغير ولا يقتضي قسمة واللاقسة في محله اقتضاء اوليا قال
فخرج بالقبيل الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة والفعل والانفعال
ونحو ذلك بقولنا لا يقتضي القسمة الكميات بقولنا اللاقسة النقطية
والوحدة وقولنا اوليا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقضية للقيمة
واللاقسة اهـ والمصنف رحمه الله تصرف في عبارة السعد فاجلها بعد
تفصيلها حيث قال فخرج الجوهر لم يتعرض لاختراجه السعد لانه لم
يدخل تحت الجنس حتى يحتاج لاختراجه وقد عذر عن المصنف بان
المعنى خرج عن المعرف اي لم يتناول اذ قوله تعرض لا يتناول الجوهر الا ان
الناتج استعمال الخروج فيما لم يدخل ثم انه نبه على
خروجه وهو ضروري وترك التعرض لاختراجه الكم عن التعريف مع

المفروض (قوله فقد وجد الطول) وهو الامتداد وقوله بلا خط اي وهو
المقدار فلو كان هو لم يوجد بدونه (قوله فقد يكون سطح واحد)
علم منه ان التفرع مبني على القول بان المكان هو السطح اما على
مقابلة فهو مبني واحد مطلقا ثم ان المصنف اختصر عبارة المواقف
خلف منها فرعا ونص عبارته فروع على كون المكان سطحا الاول
مكان قد يكون سطح واحد كالتطير في الهواء فان سطح واحد قائما
بالسوء محيطا به او اكثر من سطح واحد كالتطير الموضوع على الارض
فان مكانه ارض وهو ارض يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي
تحت وسطح الهواء الذي فوقه الثاني انه قد يتحرك السطح كما كالسفن
في الماء الطاري فانه اذا كان في وسط الماء الطاري كان السطح المحيط

ولا سطح (قوله فقد وجد الطول) وهو الامتداد بلا خط وهو المقدار
فلو كان هو لم يوجد بدونه (قوله قد يكون سطح الخ) هذان الفرعان
مبينان على القول بان المكان هو السطح (قوله فان مكانه ارض وهو ارض)
فان المكان هنا مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي

فقد وجد الطول بلا خط
والعرض بلا سطح ولا
يوجد خط بلا طول ولا
سطح بلا عرض اهـ ملخصا
فرعان في الاول المكان
قد يكون سطح واحد
كالطير في الهواء او اكثر
كالجبر الموضوع على
الارض فان مكانه ارض
وهو ارض

محول الجنس له واخراج السعد اياه بقوله لا يقتضي القسمة قال الفاضل
عبد الحكيم اراد قبول القسمة الوهمية ليخرج الكم فانه يقتضي قبولها
اه فقد تعرض المصنف لما لا يعنيه وترك ما يعنيه وقوله وباقي الاعراض
النسبية هي الاعراض السبعة الباقية ثم هي اثلاث ثلاثة الاول ما قاله
الفاضل عبد الحكيم خروج الاعراض النسبية انما يتم فيما سوى الاضافة
على تقدير ان تكون النسبة جزاً من مفهومها وهو ممنوع لانها في
المشهور مقولات معروضة للنسبة وتصور المعروض لا يتوقف على تصور
العارض اه الثاني ان العرض مأخوذ في تعريف الكيف وتصوره
موقوف على تصور الغير اذ هو الموجود في موضوع والجواب ان الموقوف
مفهوم العرض والكيف ما يصدق عليه العرض وانما يلزم من توقفه
توقفه لو كان ذاتياً الثالث ان بعض الكيفيات قد يلزم تصورها تصور
غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وتطبيقاتها فانها
لا تصور بدون متعلقاتها المعنى المدرك والمعلوم مثلاً والجواب ان
تصورات هذه الامور مرجحة لتصورات متعلقاتها فانها قد لا
ثم ندرك متعلقه وكذا اطلاق في الكيفيات المختصة بالكميات
كالاستقامة والانعناع والتربيع والتثليث واما الاعراض النسبية فان
تصورها موقوف على تصور الغير معلول له كانه عليه السبب في شرح
المواقف (قوله والنقطة والوحدة) اي وخرجت النقطة والوحدة بناء على
القولين السابقين من انهما نوع بسيط لم يدخل تحت مقولة او من الامور
الاعتبارية وفي شرح المواقف ان اخراج النقطة والوحدة مبني على
القول بانهما من الامور الخارجية واما على القول بانهما من الامور
الاعتبارية فلا حاجة الى (قوله واللاقمة) لعدم دخولها في العرض اه
ولذلك قال حفيد السعد الاختراعات انهما على مذهب من لم يجعلها من الامور
الاعتبارية او من مقولة الكيف اه وهذا تعلم ان قول المصنف بناء على

وهو ان فرض واحد او هي كيان متعدد متحرك كاتبعه حركة الماء
او متحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه فان مكانه مركب من سطح

فوقه (قوله كالسهم في الماء الجاري) فانه اذا كان في وسط الماء
الجاري كان السطح المحيط به سوياً فرض واحد او هي كيان متحرك كاتبعه

* الثاني قد تحرك
الطوح كلها كالسهم
في الماء الجاري

القولين الاولين نسامح والاولى ان يقول على القول بانهم ما نوع بسيط
مستقل قد عرضه لاجراجهما على القول بانهم ما من الامور الاعتبارية
كعرضه لاجراج الجوهر الا ان اسناد اخرجها لهذا القيد يقتضي انهما
لولا لم يخرجها مع انهما على القول بانهم ما من الاعتباريات لم يدخلها
مخلاف الجوهر فانه من اول الامر لم يدخل (قوله لا على انهما من مقولة
الكيف) اي لانهما على هذا الاعتبار ثم على انهما من مقولة الكيف
فالنقطة من الكيفات المختصة بالكميات واما الوحدة فليست داخلية
تحت قسم من اقسامه قال ملازاده وقد يلزم كونها من الكيفيات ونمنع
انحصار الكيف في الاقسام الاربعة المذكورة اذ لا دليل عليه سوى
الاستقراء وهو غير تام (وقوله كما قال الخ) اعلم اولاً ان قوله اقتضاء اولياء جعله
بعضهم راجعاً لقوله لا يقتضي القسمة واللاقسة كما صنع السيد في شرح
المواقف حيث قال وبقولنا اقتضاء اولياء عن خروج العلم بعلوم واحد
هو بسيط حقيقي والعلم بعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسة لكن
ليس اقتضاء اولياء بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة
كذلك فلو لا تمسك الاقتضاء بالاولياء لخرجنا عن الحد مع انهما من مقولة
الكيف اه وكذلك صنع السيد في التعريف المنقول هنا وصاحب حكمة
العين جعله راجعاً لللاقسة قال وانما قيد الاقتضاء بالاولى لانهما في
العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه يقتضي اللاقسة بواسطة وحدة المعلوم اه
وعليه درج الفاضل عبد الحكيم في حاشية المطول وقوله اقتضاء اولياء
اي ذاتياً بقيد لعدم اقتضاء اللاقسة صرح به في شرح الملخص بقيد به
ليدخل الكيف الذي يقتضي اللاقسة لكن لادانته كالعلم بالبسيط
الحقيقي فانه يقتضي عدم الانقسام لكن لادانته بل بسبب متعلقه وقيل
انه قيد الاقتضاء مطلقاً فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج
الكيفيات المتضمنة للقسمة بسبب عروض الكميات كالياس القائم

الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلاً فيكون
المكان ساكناً وهو ظاهر اه مع حذف وحذف الفرع الثالث لطوله

حركة الماء (قوله ولما كانت حركة السطح الخ) اشار به لدفع ما يقال
انه اذا تحرك السطح والحركة لا بد وان تقع في مكان لانها من خواص

سبب القسم الاقسيم الاقسما وهو لا يمكن الاقساما

سببها

بناء على التوین لا علی
انهما من مقولات الکيف
وقوله كما قال اقتضاء اولياء

ولما كانت حركة السطح

بالسطح ارباب عروضا الكميات لها كالألمين المتعلقين بمعلومين فانهما يقتضيان القضية لكن لاذاتهما بل بسبب الكميات المعارضة او المعروضة وفيه انه لا اقتضاء هنا وانما هو قبول القضية بالتبعية ام تظهر ان هذا القيد وهو قوله اقتضاء اوليا لا ادخال باتفاق وانما الخلاف في رجوعه لاحدهما اولهما معا فقول المصنف وقوله مبني اذ هو يعود للسعد ومدخل خبره وقوله كما قال اقتضاء اوليا راجع لقوله مدخل والمعنى وقوله في التعريف اقتضاء اوليا مدخل كما قال وقوله ومخرج عطف على قوله مدخل وهذا تصرف في التعبير اوجب في المعنى التفسير اذ قوله كما قال محض حشو على ان التنصيص عليه دون غيره يقتضي ان السعد لم يتعرض لفائدة غير هذا القيد وملا قال عند قوله فمخرج الجوهر الخ قال ومخرج هذا القيد الخ والاقترانه للعروض على الادخال بهذا القيد وسكونه عما عداه يقتضي ان السعد لم يتكلم على غيره ثم في عطف قوله ومخرج لاسباب وقد حقيقه بقوله يعني الخ يقتضي ان السعد جعل هذا القيد لا ادخال ولا اخراج ولم يقل بالثاني بل لم يقل به احدا ولو انه قال وقوله اقتضاء اوليا مدخل في الحد كذا كما قال ومخرج ايضا يعني كذا الخ لاستقام له المعنى الذي اراده والا فهذا التركيب مع فلاقه افك الكلام وغير المرام ثم بعد ذلك ما ذكره من ان هذا القيد لا اخراج لا يصح بالنسبة للصورة التي ذكرها وما قبل في توجيهه ان قوله لا يقتضي القضية ولا عدها يقتضي ان العلم الذي هو من جملة افراد المعارف كذلك مع انه يقتضيهما فخرج هذه الصورة من التي بقوله اقتضاء اوليا واقتضاء لعلم لها ثانوي فبني على ان المراد بالثاني هو عدم الدخول في التعريف لولا ذكر هذا القيد يعني لو لم يذكر هذا القيد لم يدخل هذه الصورة وكانت منفية فهذا القيد اخرجها عن عدم الدخول وهو المعنى بالثاني الذي اراده ومثل هذا الاشارة له نبي بل لو لم يذكر القيد يكون ذلك الفرد مسكونا عنه وهذا امر لا يلتفت الى امثاله

ولمناقشته الشارح في مثاله ويظهر لك حل كلامه من اصله (قوله ومتى الخ) قال في شرح الطوائع من الناس من انكر وجود الزمان محتجا

الجسم وكل جسم له مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان وحاصل الدفع ان المختص بالجسم هي الحركة الذاتية واما العرضية كما هنا فلا (قوله

مدخل في الحد ومخرج
يعني من الثاني لما يقتضيهما
لكن اقتضاء ثانويا كما علم
من مقولة الكيف فان
اقتضاء للقضية واللازمة
ليس اقتضاء اوليا بالنظر
لذاته بل ثانويا بالنظر

الذي هو المكان بالعرض
لا بالذات لم يلزم ان يكون
للمكان مكان آخر وقد يتعربك

في التعريفات اذ يجري ذلك في كل قيد كدخوله في القيد لا يدخل فيه كدخوله في القيد لان القيد لا يدخل بالنسبة لدخول ذلك الفرد ولا اخراج بالنسبة لكون ذلك الفرد مخرج من الذي ودخل في الثبوت ويجري ايضا في القيد الذي بد كدخوله في القيد فيقال فيه هو لا يدخل ايضا على هذا الاعتبار بمعنى انه اخرج الفرد من صدق التعريف عليه وادخله ايضا في عدم صدق التعريف عليه وهذا محض اغراب لم يملكه احد من الاصحاب (قوله لكن لا ينبغي عليك) استدراك على الاحتياج لدخول العلم لهذا القيد لانه يغني عنه غيره فذكره مستدرك لان قوله (في محله) مغن عنه في ادخال ما ذكره كدخوله في محله يقتضي ان المذكور غير العلم وان العلم ايضا من جملة الافراد التي يحتاج لادخالها ايضا مع ان المذكور هو نفس العلم (قوله اعني قوله) راجع لقوله ذكر الثاني واستقامة التعبير هكذا قال الشيخ يس ولا ينبغي ان قيد في محله مغن عن قوله اقتضاء اوليا في ادخال العلم فهذا اخبر واسلس (قوله لا يقتضيها في محله) اذ محله النفس الناطقة ان كان المعلوم كليا او لانها ان كان جزئيا او محسوسا قال السيد في حاشية شرح المطالع اتفق المحققون على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها وفي آلائها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقصة فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانقصت بانقضاءها وذهب آخرون الى ان الصور كلها منقصة فيها لانها هي المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة لادراكها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب انها لم تفتح البصر لم تدرك الجزء المبصر ولم يرسم فيها صورته واذا قسسته ارتسمت فيها صورته وادركته قيل وهذا هو الحق لا نا اذا ادركنا شيئا

بأن الزمان لو كان موجودا لكان اما في الذات او غير في الذات وان كان في الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم

كالجبر الموضوع في الماء الجاري على الارض (فان السطح القائم بالارض ساكن والسطح القائم بالماء متحرك ويوضح كلامه قول

الى متعلقه لكن لا ينبغي عليك كما قال العلامة يس في حواشيه ان قوله في محله مغن في ادخال ما ذكره كدخوله في محله اعني قوله اقتضاء اوليا فان العلم لا يقتضيها في محله وان اقتضاءها في متعلقه لان متعلق العلم

بعضها كالجبر الموضوع في الماء الجاري على الارض وقد لا يتحرك

اصلا كما في المواقف (متى يحصل للجسم (خص بالازمان) جمع زمن كيب واسباب وينقسم كالابن الى حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل

بالبصر مثلا ورجعنا الى عقولنا وجدنا انه قد حصل لانفسنا حالة هي
 كيفية ادراكية بواسطتها يعتار ذلك الشئ الجزئي عندنا اه تصرف قال
 الفاضل عبد الحكيم في حواشي الخيال من ذهب الى الاول ثبت الحواس
 الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبتها
 وغير المحسوسة المنترعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاها اه فان
 قلت على ما حققه السيد من ارتسام صور الكليات والجزئيات في النفس
 الناطقة يلزم عليه انتقال العرض لان الصورة المرتبة هذه من الجزئي في
 احدي قوى النفس كالطباع مثلا تنتقل الى النفس وهذه الصورة عرض
 لانها من مقولة الكيف فبأي شئ يكون انتقالها للنفس الناطقة ان كان
 بذاتها فقد انتقل العرض بنفسه او بامر آخر حامل لتلك الصورة فليبين
 ويجري مثل هذا في انتقال صورة المدرس عن الخبيث المبرك لخراته
 الخيال مثلا والجواب ما حققه الحلال الدواني في شرح الهياكل انه حينما
 اطلق تادى الصورة فانما هو تادى الروح الحامل للصورة او محدوث
 مثل تلك الصورة في المتأدي اليه لا انتقال الصورة بعينها فانها عرض
 يستحيل انتقاله اه واراد بالروح الروح البقائي الذي هو عبارة عن
 بخار الاخلاط المنبثقة في الدماغ وقد سبق منا كلام في ذلك وقال في ذلك
 الشئ الشرح ايضا النفس الناطقة الى الاعتناء بالاعتناء بالحواس
 الظاهرة مادامت صالحة لذلك اميل فادامت في البقطة قد ركنها اجلي
 عندها فاذا تعطلت كانت مدركات القوى الناطقة اجلي وكما كان ذلك
 التعطل اقوى كان ذلك الجلاء اتم الا ان النفوس القوية التي لا يشغلها شأن
 عن شأن يقع لهم في البقطة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل
 ما ليس في وسع غيرهم ايضا اه وفي هذا الكلام اعناء الى سر الزوايا
 المتأمية وما يقع للريض عند غلبه المرض من مشاهدة صراير الارهاق في
 الصحة وعند قرب خروج الروح ومكاشفات ذوى العناصر القوية
 فالحدث اليوم يكون حادثا يوم الطوفان ولا يخفى فاده ان لم يكن الزمان
 قار الذات لم يهدم بعض اجرائه على بعض هدم لا يتحقق الامع الزمان
 المراقف قال الثاني انه قد تعبرك السطوح كلها كالسهم في الماء الجاري
 فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء عرض

والنفوس الزكية فان النفس الناطقة يعرفها عن كمال ادراكها اشغالها
بتدبير الجسد فاذا تجردت عنه رجعت لعالمها الاول وقد كانت قبل مدركة
بدليل الخطاب بالتبريك والاعتراف بذلك مع الجواب وانما عاقبها هذا
الشرك الكفيف الذي سجدت فيه فاذا فارقت او قرب فراقها له رجعت
لعالم المجردات وحصل لها الكمال بتلك المدركات والى ذلك يشير الرئيس
ابن سينا في قصيدة الروح بقوله

وتظل ساجدة على الدمن التي * درست بتكرار الرياح الاربع
اذ عاقبها الشرك الكفيف وحدها

قفص عن الاوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير عن الحصى * ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف * عنها حلف التبر غير مضيع
سجعت وقد كشف الغطاء فاصرت * ما ليس يدرك بالعيون المجمع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق * والعلم يرفع كل من لم يرفع
واعلم ان جعل العلم من مقولة الكيف اصطلاح الحكماء وفسروه بمحصل
صورة الشئ في العقل وهو مبنى على القول الوجودي الذي قد اثبتته
الحكماء ونفاه المتكلمون والعلم بهذا المعنى يتناول الظن والجهل المركب
والقليد بل الشك والوهم ايضا قال في شرح المواقف وتسهيلا علميا
جعلها مندرجة فيه بخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق
على الجاهل جهلا امر كما انه عالم في شئ من استعمال اللغة والعرف العام
والشرع ككيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به
وكذا لا يطلق العالم في شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد
فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة في الاصطلاح اه
اما
على اصطلاح المتكلمين فلا يندرج تحت الكيف انقيص الوجود الذهني
ولهم فيه تعريفات المختار منها كما في المواقف انه صفة توجب لها تعريضا

لانه حينئذ يقضي العقل بان جزأ منه كان موجودا ولم يبق الا آن وان
جزأ منه حصل الا آن والماضي والا آن جزأ الزمان فيلزم منه وقوع

واحد او امر كما من متعدد متحرك بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة
السطح الذي هو المكان بالتعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان

بين المعاني لا يحصل التقيض قال العلامة الكندي في حواشي المقامات
 لا يخفاء ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني
 معلوما للاول ويسمى التعلق والتبعية فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك
 هو العلم اذ لا دليل على ثبوت امر زائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه
 بأنه غير لا يحصل التقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي
 مبدءوه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وفسروه
 بأنه صفة الخ فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بمادة
 النسبة التامة سمى تصورا وان تعلقت بها سمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت
 بوجوبها وسلبيا ان تعلقت بارتقا عنها وعلى التعريف الاول يكون عبارة
 عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه اه فان
 قلت اشعر كلامه بأن المتكلمين يقولون بمقولة الاضافة ومن يجعله منهم
 من مقولة الكيف يلزمه القول بالوجود الذهني وهم منكرون لما قلت
 معنى كلامه انه على احد التعريفين يكون من مقولة الاضافة عند الحكماء
 كما انه على الثاني يكون من مقولة الكيف عندهم وفي حاشية المولى عبد
 الحكيم على الخيال ان المعرفين للعلم بهذا التعريف يعني انه صفة الخ
 يلزمون ان العلم ليس نفس الصورة بل هو صفة حقيقية ذات اضافة بخلافها
 الله تعالى بعد استعمال العقل او الخواص او الخير الصادق تستقيم انكشاف
 الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك اه وعلى
 هذا التحقيق فلا يلزم من كونه من مقولة الكيف القول بالوجود
 الذهني فصحا ان يجعل من مقولة الكيف عند المتكلمين كصفة
 الكيفيات النفسية قال شارح حكمة العين واعلم ان العقلاء يختلفوا في
 الوجود الذهني فائتبه الحكماء ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من
 اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول
 صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين

الزمان في الزمان ويتسلسل واجيب بأن تقدم الماضي بذاته لا يزمان آخر
 فانه اذا كان الزمان غير قارا لذاته لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر

آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري فان مكانه
 مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك اولا يتحرك

لما كان عبارة عن نسبة تتحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقة قائمة
بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه اه قال في شرح
الصحائف وتعين موضع النزاع عسر لان نزاعهم ان كان في حصول
الشيء الخارجى بعينه في الذهن فهذا مما لم يذهبوا اليه وان كان في حصول
صورته مطلقا فذلك انكار امر ضرورى وان كان في حصول صورته
بالحيثية التي ذكرناها وجهه لانه مما يمكن ان يتشكك فيه عاقل ان كان
ما ذكرنا لا خفاء في حقيقته واراد بالحيثية التي ذكرناها قوله قبل هذا
الكلام ان معنى الوجود الذمى ان يرسم من حقيقة الشيء عند الذهن
مثال مطابق بحيث لو كان في الخارج ان كان بعينه انتهى وبعد هذا
كله في المقام فوائد يقية تركنا ذكرها مخافة السآمة والملل وان كان
فيما ذكرناه كفاية لمن تدبر وتأمل وعذرى في اطالة الكلام في هذا
المبحث انه متعلق بالعلم وهو كثير الدوران في الكتب وتثنيه مباحه
بعضها ببعض ولم ار للتأخرين كلاما جامعافيه وايضا العلم صفة العالم
وقيح من اتصف بتلك الصفة ان يكون جاملا بحقيقته واحكامها
فقد بعض تلك الاحكام فقلنا ان نجد في كتاب على هذا الاحكام
(فافهم) امر بالفهم اذ قد اشبه فيه المتعلق بالمحل وهذا البحث
الذي اورده الشيخ بس من دفع قال العلامة عبد الحكيم قوله في محله ظرف
مستقر حال من فاعل لا يقتضى والمعنى لا يقتضى القسمة حال كونه في
محله وفائدة هذا القيد الاشارة الى ان عدم اقتضاء القسمة والاقسمة
ليس باعتبار التصور كما هو حال التوقف بل باعتبار الوجود والالم
يخرج الحكم لعدم اقتضائه القسمة في الذهن ضرورة ان تصويره لا يلزم

فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لا جزاء الزمان
لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل لذاتهما ولا يلزم

اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (قوله ككون الكسوف الخ)
مثلا اذا قال المنجم يقع الكسوف في ساعة كذا ويسمى ساعة فان تلك
الساعة تستغرق حصول الكسوف ومثل ذلك صوم يوم فان الصوم
يستغرق ذلك اليوم (قوله لما وقع في بعض اجزائها) كما يقال مثلا
سافر فلان في شهر كذا ومات فلان في سنة كذا (قوله يجوز فيه الاشتراك

ليس محلا له فافهم

و زمان
بالجسمي
فان قيل
فان قيل
فان قيل
فان قيل

عليه ككون الكسوف له
في ساعة معينة وكاصوم
اليوم وغير حقيقي وهو
يخلافه كالا سبوع والشهر
والسنة لما وقع في بعض
اجزائها الا ان الحقيقي
من المتى يجوز فيه الاشتراك

وقد اورد العلامة شيخ

الاسلام الهروي حفيد السعد
ايضا على التعريف الكيفية
المركبة كالمروزة والنظرية
كاعلم النظرى فان كلا منهما
يتوقف معناه على تعقل
الغير كما لا يخفى فلا يكون
التعريف بما لا يتوقف جامعا
واجاب بأن المراد بالغير
الواقع في التعريف معناه
عند المتكلمين وهو المنفك
لا الغويين وهو الخائف
وحينئذ يكون المعنى
الكيف عرض لا يتوقف
تعقله على تعقل ما ينفك
عنه وان توقف على ما
بخالفه ولا ينفك عنه
فتخرج الاضافات كما
قدم كالضرب من مقولة
الفعل فانه يتوقف على
تعقل ما ينفك عنه وهو
الذات الضارب وتدخل
الكيفية المركبة كغيرها

بأن تصف اشياء كثيرة
بالكون في زمان معين
بخلاف الاين في المكان
الحقيق والزمن لغة مدة
قابلة للقسمة ولهذا يطلق
على الوقت القليل والكثير
فاله في المصباح واختلفوا
في حقيقته اصطلاحا على

تصور الفسحة واللاقحة الى ان قال وامام قيل ان العلم لواحد والعلمين
لا يقتضيان الفسحة واللاقحة في محامها اعني الذهن فمع قوله في محله
لا حاجة لقوله اولا فانما يريد لو كان في محله متعلقا بالفسحة واللاقحة
ويكون المعنى لا يقتضى انقسام محله ولا عدم انقسامه وهو فاسد والام
تخرج النقطة قائل (قوله وقد اورد العلامة) عبارته هكذا واعترض
ايضا بالكيفية المركبة ان توقف تصورها على تصور اجزاها اللهم الا
ان يراد بالغير ما هو خارج عنه حقيقة على ما هو المناسب لاصطلاح
المتكلمين من ان الغير ما يتصور الانفكاك فيه من الجانبيين واعترض
ايضا بالكيفية النظرية وانت خبير بانه لا اشكال بنفس الكيفية
النظرية الى لا يكون العلم بها نظريا بل بالكيفية التي ادراكها نظري
اللهم الا ان يقال المقصود بالتوقف المنسب للتوقف الذاتي الذي لا يمكن
زواله اصلا كما في الاعراض النسبية بخلاف المعارف النظرية فانه قد يكون
ضروريا للنفس القديمة (قوله كالمروزة) هي كيفية مركبة
من الحلاوة والحوضة فتعقلها يتوقف على تعقل جزاءها (قوله كالمروزة)
النظرية) دخل فيه التصور والتصديق لكن في حاشية العلامة
المالكوتى ركزا الكيفية الممكنة بالحد والرسم له وقال الخطاى
لكن يراد به اى التعريف الكيفية المركبة ان توقف تصورها على
القول الشارح اهـ وقضيه تخصيص ذلك بالتصور وهو الظاهر لانها لا
تعقل فيها التركيب اما التصديق فانه بسيط لانه ادراك متعلق بالنسبة
عند الحكماء وهي بسيطة اللهم الا ان يقال تركبها على مذهب الامام او
ان العلم التصديقي متوقف على ما يفيد من الدليل كاقيل (قوله معناه
عند المتكلمين) وهو المنفك قال المحقق المالكوتى المراد بالغير
الخارج لانه المتبادر الى الذهن لان الجزء ليس عين الكل ولا غيره
اذ هو اصطلاح بعض قدماء المتكلمين والتعريف للحكماء المتأخرين

منه تلسل (قوله على خمسة اقوال) لانه اما جردى او اعتبارى
وعلى الاول اما ان يكون جوهر امجرد او اجبا او جساما اما ان يكون عرضا

الخ) فان الكسوف مثلا يهازن زمنه حوادث كثيرة ولا كذلك المكان
الحقيق لزيد فانه لا يشاركه فيه عمرو (قوله على خمسة اقوال) على

فانها لا يتوقف تعقلها على
 امر ينفل عنها وان توقف
 على تعقل امر يخالف
 لا ينفل وهو مجموع مما تركب
 منه كحلاوة الرمان
 وجوخته فان مجموعهما
 لا ينفل عن المروزة فهي
 موقوفة على تعقل غير معنى
 غير موقوفة على تعقله بمعنى
 آخر وبان المراد بالمنق في
 قوله لا يتوقف تعقله لزوم
 التوقف وحينئذ يصدق
 على العلم النظري انه عرض
 لا يتوقف تعقله على تعقل
 الغير بل قد يكون كذلك
 كما في حق الملك وقد وضعه
 فاية التوضيح (الكيفيات
 اربع) ووجه المحصر

هذا قسم اربع

فقبل انه جوهر مجرد
 عن المادة لا يقبل
 العدم لذاته وقيل الفلك
 الاعظم وقيل حركته وقيل
 مقدار حركته ومذهب
 الاشاعرة انه متجدد
 معلوم يقدر به متجدد
 موهوم ازالة لايهامه وقد
 يتعاكس بحسب ما هو
 متصور فاذا قيل مثلامني
 جاء زيد يقال عند طلوع
 الشمس اذا كان المخاطب

بشيء

(قوله غير بمعنى بالتكوين فيهما بمعنى صفة لغير) اي ملتبس بمعنى
 وهو المخالف (قوله بمعنى آخر) وهو المنفل (قوله وبان المنق) عطف
 على قوله بان المراد بهما في الحقيقة جواب واحد فالمراد الاول ادخل
 الكيفية المركبة والمراد الثاني ادخل العلم النظري قال العلامة
 السالكوتي والمراد بالغير الخارج ومعنى التوقف ان لا يمكن التصور
 بدونها اضلا فلا يرد الى كيفية المركبة لان تصورها يتوقف على تصور
 اجزائها لا على امر خارج وكذا الكيفية المكتسبة بالحد والرسم اذ
 لا توقف فيها بمعنى عدم امكان التصور بدونها لا مكان حصولها بالبداهة
 وهو راجع لكلام الحفيد (قوله وحينئذ يصدق على العلم) قيل في ايراد
 العلم النظري وجوابه بحث اما الاول فلان العلم النظري تدرك حقيقة
 بانه المحتاج لتأمل من غير توقف على تعقل الغير انما الذي يتوقف على
 الدليل حصوله واما الثاني فلان علم الملك لا يقال انه نظري انه وفيه
 انه ليس المراد بالعلم النظري مفهومه بل ذاته وان المراد الملك بفتح
 اللام فذكر سبحانه بجانبه يوهم انه الرب وليس كذلك وقوله لا يقال انه
 نظري قد يقال انه في حد ذاته نظري باعتبار ان كتاب البشر له وحصوله
 للملك لا نظري لا يخرج عنه كونه نظريا في الواقع على ان قول الحفيد قد
 يكون ضروريا بالنسبة النفوس القدسية ارادهم ما يشبه خواص البشر
 كالانبياء والاولياء يؤيد ذلك ما نقلناه سابقا عن شرح ابي اكل والمصنف
 قصره على الملك والقصر تقصير فلا يمكن من القاصرين وقد وضعه اي
 ايراد الحفيد وجوابه وهو كذلك جزاء الله خيرا في قاعدة في الكيفيات
 اربعة سلك المصنف رحمه الله هنا ما هو عادته في مقام التقاسيم من تثبيت
 الاقسام واخفاء المرام وانا اذ كرر لك حاصله موضحا حسبما ذكره القوم
 فاذا تحرر عندك وتدبرته اتضح لك ما ذكرته ولم يتشوش فكري بما
 تذكره من المناقشات معه قال ملازاده الكيفيات جنس تحت انواع

غير قار اما حركته او مقسدا رها (قوله فقبل انه جوهر مجرد) اي ليس
 بجسم ولا جسماني لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعينه وجوده

القول الاول منها والاخير لا يندرج تحت مقولة لانه على الاول يكون
 من اقسام الواجب كالعقول والنفوس والمندرج تحت المقولات هو

اربعة الكيفيات الخمسة والكيفيات النسانية والكيفيات المختصة
 بالكميات والكيفيات الاستعدادية ووجه ضبطها ان الكيفية اما ان
 تكون بحيث لا تعرض الشئ الا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية
 او لا تكون كذلك وحينئذ اما ان تكون مدركة باحدى الحواس اظاهرة
 المحسوسة او لا وحينئذ اما ان تكون مختصة بذوات الانفس فهي النسانية
 او لا وتنعصر بحكم الاستقرار في الاستعدادية اما الكيفيات المحسوسة
 فهي اما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات
 واما غير راسخة كحمرة الطجل وصفرة الوجع وتسمى انفعالات وكانهم
 هموا اولا الكيفيات المحسوسة بالانفعالات لكونها اسبابا لانفعالات
 الحواس ولما كانت الراسخة منها لسهولة اقوى من غيرها في كونها
 انفعالا بهذا المعنى خصصت باسم الانفعالية بزيادة بناء النسبة للتوكيد
 والمبالغة على مثال اخرى لشديد الجوع قرأل عنها اسم الانفعال الذي كان
 متنازلا لها في اول الوضع واستمرار الانفعال محضا بغير الراسخة واما
 الكيفيات النسانية فهي ايضا اما راسخة كصناعة الكتابة للتدرب
 فيها وتسمى ملكات او غير راسخة كالكتابة غير المتدرب وتسمى حالات
 واما الكميات المختصة بالكميات فاما ان تكون مختصة بالكميات
 المتصلة كالثلث والتربيع والاستقامة والانعناء او المتفصلة كالزوجة
 والفردية واما الكيفيات الاستعدادية فاما ان تكون استعدادا نحو
 القبول كاللين والممراضية وتسمى ضعفا ولا قوة او نحو الا قبول كالصلابة
 والمضحية وتسمى قوة اه كلامه وهو حاصل ما ذكر في الفائدة
 محررا موضحا متروفا لجميع الاقسام بخلاف ما هنا وليت ان المصنف
 رحمه الله اقتصر على نقل مثل هذه العبارة واعنى الناظر في كلامه عن
 التكلفات الاتية وفي شرح المواقف ان ما اخذ الحصر في الاقسام
 الاربعة هو الاستقرار ومنهم من اراد ترتيبه بين النقي والاثبات فذكر
 بعديه لا تحقق الامع الزمان لان عديته بعديه لا يجمع القبول والبعديه
 بهذا المعنى لا تصور الامع الزمان فليزم وجود الزمان حال عدمه وانه
 الممكن لانها الجاسر عاينه للمكانات وعلى الاخير هو امر اعتباري وعلى
 الثاني من مقولة الجوهري وعلى الثالث من مقولة الاين وعلى الرابع من

وجوبها اربعة ثم ساق تلك الوجوه ونقضها (قوله ان الهيئة المرسومة)
لا يخفى انه لم يتقدم في كلامه ذكر الهيئة وانما وقع ذلك في تعريف
المتقدمين بانه هيئة قارة لا تقتضي قصعة ولا نسبة لذاته والجواب انه جعل
المقسم الهيئة لانها في التقسيم اظهر من اخذ العرض فيه وفي المطول
الهيئة والعرض متقاربا بالمقهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضه
والهيئة باعتبار حصوله اه اي عروضه لغيره وحصوله في نفسه (قوله
بالمقدار) اراد به ما يشمل المتصل والمنفصل فالزوجية والفردية يرجعان
للتاني والاستقامة وما عطف عليها يرجعان للاول فان قلت الكم عرض وما
ذكر عرض ايضا فيلزم قيام العرض بالعرض قلت اما الزوجية والفردية
وغيرهما من بقية ما يعرض للعدد فلا اشكال فيه لان كلاما من المعروف
والعارض امر اعتباري وانما الكلام في كيفيات الكميات المتصلة
وقيام العرض بالعرض جائز عند الحكماء كقيام السرعة والبطء
بالحركة والخشونة والملاسة بالسطح وفي المواقف لا يجوز قيام العرض
بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة ثم ذكر ادلة الفريقين
وضعتها ثانيا في هذا مبني على جواز قيام العرض بالعرض على ان معنى
القيام الاختصاص كاختصاص الثعب بالمنعوت لا على ان معنى القيام
التبعية في التحيز فلا يجوز قيام العرض بالعرض كلاما محتمل (قوله
كالاستقامة والانحناء) لاختفاء في عروضهما للمقدار كما مر عن من لا زاده
واما المطول والعرض فهما نفس المقدار وليا من الكميات المختصة به
ولذلك مثل القوم للكميات المختصة بالكم المتصل بالتثليث والتربيع
وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح والخطوط كالاستقامة
والانحناء ولم يذكر المطول والعرض واما ما قيل ان الاستقامة
والانحناء من مقولة الوضع كما ان المطول والعرض من مقولة الكم فلا يصح
التمثيل بهذه الاربعة للكم ويمكن الجواب بان في الكلام حذف مضاف

ان الهيئة المرسومة اما
ان تكون مختصة بالمقدار
اولا الاول كيفيات الكميات
كالزوجية والفردية
والاستقامة والانحناء
والطول والعرض والنقطة

متحضر الطلوع واذا
قبل من طلوع الشمس يقال
حين جاء زيد لمن كان
متحضرا محبي زيد كما
في المواقف (ونسبة تكررت
اضافة) يعني مقولة الاضافة
هي النسبة المتكررة اي

محال ورد تقديره ان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض
عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال

مقولة الكم (قوله هي النسبة المتكررة الخ) فسر ذلك بقوله اي النسبة
التي لا تعقل الخ ومعناه ان تعقل النبتان معان غير ان تقدم احدهما

اي كيفية الاستقامة والاعتناء الخ غير مستقيم لان الوضع هو الهيئة
الحاصلة من نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض مع نسبتها الى الامور
الخارجية ومعالم ان الاستقامة والاعتناء قائمان بالمسطح او الخط ولا
شيء منهما اذا اجزاء لانهما عرض ولوسلم ان لهما اجزاء فليس هناك نسبة
للخارج كما يظهر بادي في تخيل واما قوله ويمكن الجواب بان في الكلام
حذف مضاف اي كيفية الاستقامة والاعتناء فبفه انه على هذا التقدير
لا يكونان من الكيفيات المختصة بالكميات بل من الكيفيات المختصة
بماله وضع ولم يقل بذلك احد لا تفاهتهم على انحصار الكيف في الاربعة
المذكورة نعم يصح الجواب بالنسبة للطول والعرض اي كيفية الطول
والعرض اللذين هما من المقدار (قوله على انهما من الكيف) فيه ان
النقطة لا مقدار لها الا ان يلاحظ ما انتهى بها من الخط كذا قيل ولا معنى
لهذا السؤال والجواب لان معنى كلام المصنف ان النقطة على تقدير ان
تكون وجودية تكون من الكيفيات المختصة بالكميات فلم يعتبر فيها
مقدارية ذاتها لانها لا تنقسم وانما اعتبر عرضها للمقدار وان هذا من
ذاك (قوله من هذا القبيل) اي الكيفيات المختصة بالكميات لقيامها
بالخط الذي هو كم (قوله الاول المحسوسة) وتنقسم بانقسام الحواس
الخمس الظاهرة فهي اذن امام لموسسات او مبصرات او مسموعات او
مذوقات او مشهومات وذهب الشيخ في النفاذ الى ان المحسوسات لا يجوز
ان تعرف بالاقتوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشمل الاعلى
اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقبة فهي
لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس اقال شارح حكمة العين وفيه بحث
لان الحس لا يقدر الاعلى ادراك الجزئي من حيث هو جزئي واما الماهية
الكلمية فلا يدركها الا العقل ولكل واحد من المحسوسات ماهية كلية
هو مندرج تحتها فيجوز تعريفها بحسب ماهياتها الكلية بالاقتوال
الشارحة على وجه يدل عليها بالحقبة واما الحس فلا يفيد تعريف

لازمالا حص لا يلزم ان يكون لازمالا لعدم فلا يلزم المحال من عدمه
مطلقا وحيث جاز ان يكون قابلا لعدم لذاته كذا في شرح الطوالع وكتب

على الاخرى ثم ان تعقل النسبتين معا لا يستلزم ان يكون ذلك بطريق

على انها من الكيف من
هذا القبيل الا ان يمنع الحصر
والثاني اما ان يتعلق به
الادراكات اولا الاول
المحسوسات

الماعية أصلا نعم تعريفاتها على وجه لا يثمل على الإضافات والاعتبارات
 ويقدم ما عيانتها بالتحقيق عسر (قوله وشي أمارا سخة) قال في شرح
 حكمه العين الكيفيات المحسوسة أن كانت غير راسخة كحجرة الحجول
 وصخرة الوجول فهي الانفعالات وإن كانت راسخة كحلالة العسل
 وملوحة ماء البحر فهي الانفعاليات وسمى هذا النوع بهذا الاسم أي
 الانفعالات والانفعاليات لانفعال الحواس عنها وانما سميت الكيفيات
 الغير المستقرة بالانفعالات مع انها انفعالية أيضا لاجل العلة المذكورة
 تميزها عن المستقرة وانما لم يعكس التسمية لان غير المستقرة لقصر
 مدتها وسرعة زوالها منعت من اطلاق اسم جنسها عليها بل اقتصرت في
 تسميتها على الانفعالات اهـ وتقدم مثله في كلام من لا زيادة وفي شرح
 المواقف نظيره الا انه علة تسميته بالانفعالات بانها محسوسة والاحساس
 انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال ومنبوعه له ودكر اليوسى في حاشية
 المحصر المنطقي هذه الاقسام الاربعة فقال الكيفيات المحسوسة اما
 راسخة كحلالة العسل وصخرة الذهب وتسمى انفعالية او غير راسخة
 كحجرة الحجول وتسمى انفعالات ثم ذكر بقية الاقسام وانا اظن ان ما هنا
 ما اخذه كلام اليوسى والمصنف خطأ عند القسمين بالاحرفان قوله وهي
 امارا سخة كحلالة العسل وحرارة النار صوابه ان يقول بعده وتسمى
 انفعاليات وقوله او غير راسخة سريعة الزوال وقوله وتسمى انفعالية
 صوابه انفعالات فقد حذف اسم هذا القسم وسماه باسم مقابله والصواب
 ما قلناه ونقلناه (قوله لانفعالات موضوعاتها) هذا وجه ثان للتسمية
 ذكره في المواقف ايضا قال الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال
 اما بخصوصها كحلالة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث
 بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة
 لبيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض
 المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلقل فان حرارتها تابعة لمزاجها

وهي امارا سخة كحلالة
 العسل وحرارة النار او
 غير راسخة سريعة الزوال
 وتسمى انفعالية لانفعالات
 موضوعاتها

بعض الفضلاء بها مش اشرح لمذكور وذهب ذلك انما اطلاق
 الواجب على الزمان ويقال لهم دهر يون اهـ (قوله وقيل الفلك) الاعظم
 القصد لهما بل معناه ان تعقل ذات الالب بوصف كونه ابا يستلزم

المستفاد من انفعال وقع في موادهما اه وبهذا تعلم انه كان لاولى ان
يقول لانفعال موادهما اذا الموضع هو مقام به العرض وهو الجسم وليس
هو المنفصل بل هي موادته تأمل (قوله كحجرة الخجل) الخجل التحيز
واللهش من الاستعجاب وقد خجل خجلا واخجله غيره والخجل ايضا
سواء احتمال الفناء وفي الحديث اذا شبعن خجتن اي اشربن وبطرن
ورجل خجل وبه خجلة اي حياء كذا في الصحاح وسبب تلك الحجة
والصفرة ذكرته في شرح النزاهة (روجلة) الرجل في الصحاح الرجل
الخوف تقول منه رجل ورجلا وموجلا بالقح وفي المثل كل المستقبل
فيه اربع لغات يوجل ويأجل وييجل ويكسر الياء وتقول اني منه
لا يوجل ولا يقال في المؤنث وجلا ولكن وجلة اه ثم التمس في سائر
الكتب صفرة الرجل وما ادرى ما الداعي لمخالفة فان الوجلة المرة من
الوجل ان قرى يفتح الواو فان قرى بكسرها يكون اسماء للهشة ورجعا
استقام يجعل الاضافة على معنى اللام اي الهية الحاصلة لاجل الرجل
وتلك الهية هي الصفرة وقد كان يستغنى عن هذا التأويل بما شاع في
التعبير من اول الامر (قوله او بطيئة) اي بطيئة الزوال وهذا مقابل
قوله سريعة الزوال فيجعل غير الراسخة تسين سريعة الزوال وبطيئة
وهذا التفسير لم يذهب اليه احد والتميل بمالوحة الماء باطل فانه من قيل
سلاوة العسل وصفرة الذهب فيكون من الكيفية الراسخة والحاصل
ان الكيفية المحسوسة منه صرة في تسين اما راسخة او غير راسخة واما
تقسيم غير الراسخة الى سريعة الزوال وبطيئة فمن تصرفاته التي لا يتابع
عليها ولعل تخيل ان مالوحة الماء قد تذهب بالتطير فلا تكون راسخة
لزوالها فنقول له وكذلك صفرة الذهب تزول بتدبير طلاب الا كبر
وحلاوة العسل تزول بالاحراق فلم يبق لنا كيفية راسخة اذا نظرنا هذه
الاعتبارات (قوله والثاني) اي ما لا يتعلق به ادراكات (قوله الملكات
جمع ملكة) وهي كيفية راسخة في النفس وليست عبارة عن احضارها

لان المثل الاكظم محيط بالاجسام والزمان ايضا محيط بالاجسام وخلل
هذا القياس ظاهر لانه استدلال عرجتين من الشكل الثاني فلا يتبع
ويستعقب تعقل ذات الابن بوصف كونه ابنا واذا تعقلته كذلك انتقلت

كحجرة الخجل

وصفرة الرجل وبطيئة

كمالوجة الماء والثاني اما

ان يوجب كالاو لا الاول

الملكات كملكيات العلم

والكتابة وليست عبارة

عن احضار ما ذكر بل

عن الاقتدار عليه بلا كلفة

عن ملاحظته

ما ذكر مراده به العلم والكتابة وكأنه قاس على ملكة العلم المنقصة
 الى ملكة الاستحضار وملكة الاستحصال ملكة الكتابة وهو قياس
 غير معقول وما قيل وليست اى ملكة العلم الخ حتى يكون من مقولة الفعل
 ممنوع لان الاحضار على هذا التقدير اثر ناشئ عنها فلا يلزم من كونه
 من مقولة الفعل ان تكون هي كذلك (قوله والفرق بينها وبين
 الاحوال) قال في شرح حكمة العين والفرق بينهما اى بين الحال
 والملكة بالعوارض المفارقة دون الفصول اذ لو كانت بالفصول لا يمنع
 ان تكون الكيفية النفسانية الواحدة حالا او عكسه واللازم باطل لان
 الصفة النفسانية اول حدوثها تكون حالانم هي بعينها اذا استحسنت
 تصير ملكة ولهذا يكون شئ واحد حالا بالنسبة الى احد ملكة بالنسبة الى
 آخر وفيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف
 النوعي عند المشائين اه اقول لو سلم هذا البحث للزم ان الحكى
 المشكل بالقوة والضعف انواع مختلفة وفيه توقف فتدبر (قوله كما ظن)
 راجع لقوله لا بالذات وقوله فان قويت الخ اشارة للفرق وقوله عسرة
 الزوال كالتفسير لقوله قويت وكذا يقال في تاليه وتداخل المصنف
 بتسمية هذا النوع ويسمى كفيات نفسانية اه قال عبد الحكيم
 اى اختص من بين الاجسام العنصرية بذوات الانفس مطلقا ان قلنا
 بوجود الصحة والمرض في النباتات والانس الحيوانية ان قلنا بعدمها فيه
 ومنعت من شيخنا المحقق الامير حسين قراءته المطول ان الثانى هو
 التحقيق واقول بل التحقيق الاول كما يشعر بذلك تقديمه وقديين في علم
 الطب ان النباتات يعرض لها القوة والضعف لان لها مزاجا واعمارا
 مقدرة اذا جاوزتها بطل فعلها غاية ما في الباب انهم يعبرون بهما عن الصحة
 والمرض اذ لا معنى للصحة الا بقاء المزاج الاصلى والمرض الخروج
 والانحراف عنه وهذا محقق في النباتات وامامنا قاله القاضى مير من ان
 معنى كونها مختصة بذوات الانفس الحيوانية انها تكون من بين الاجسام
 لفقد شرطه وهو الاختلاف في السكيف على ان الاطالة في المقدمتين
 محتملة المعنى قطعان اطالة الزمان انما هي بالانطباق والقال ليس
 لتعمل ذات الاب بوصف كونه ايا وهكذا وهذا التقرير بر يدفع ما يقال

والفرق بينها وبين الاحوال

بالعرض لا بالذات كما ظن

للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها للمجردات من
الواجب وغيره اهـ فن المجازفات العظيمة لان الصفات قائمة بذاته تعالى
وتقدس كالا زيادة والعلم ونحوهما ليسا من قبيل العرض تعالى الله سبحانه
وكلامنا في الكيفية التي هي عرض والثاني المعدلات جمع معد
وهو ما يتوقف عليه المطلوب دون ان يجمعه ومثاله بالخطوات الموصلة
الى المقصود بالحركات الفكرية المؤدية الى المطلوب وما هنا ليس من
هذا القبيل اذ المراد هنا الكيفية القائمة بالجسم الذي يستعد بيبها
للقبول او عدمه قال في المحصل ونالها اي نالت الكيفيات التي هي للدفع
للتأثير وهو القوة او للتأثير وهو اللافوة واين هذا من ذلك (قوله استعداد
سريع الانفعال) قيل يفرا بالاضافة اهـ فالمعنى استعداد جسم سريع
الانفعال لقبوله كذا وهو صحيح (قوله بسبب مقابله) مقابله هو قوة
المعنى بالصحة والصلابة مثلا لا يوجب خبر التعبير والمعنى ان التعبير
عنه بالسلب اي بقولنا لا قوة لانه ليس له اسم محصل اي ثبوت
لالانه امر عديم وقوله كما ظن راجع للقول بانه عديم (قوله
بل هو امر وجودي) اما الحكماء فقالوا بوجوده واما المتكلمون
فقالوا انه امر عديم وقد ذكر في المحصل القولين فالتعريف السابق
المنقول عنه على قول الحكماء انه وجودي وقال عند الكلام من طرف
المتكلمين واما الصلابة فهي عبارة عن عدم التألف بناء على القول
بالجوهر الفردي واللين عبارة عن عدم الممانعة فيكون عديمنا اهـ هذا
ويرد على المصنف مؤاخذات الاولى انه تعرض لاحد قسمي الاستعداد

كذلك فلا يتعد الحد الوسط (قوله وقيل حركته) اي الفلك الاعظم
فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا كذلك ومنع بأن الحركة اما
سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اذ لا يوصف الزمان بأنه سريع
او بطيء وايضا القياس المذكور قياس من الشكل الثاني من موجبتين
وفيها ما تقدم (قوله وقيل مقدار حركته) وهو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجاجة فيه طول تركناه لذلك (قوله ومذهب الاشاعرة) قال في

ان النفس لا تلتفت لثنتين معا فمعنى تعقل التبتين معا (قوله وهذا
دور معي) اي لا تقدم فيه لاحد الامرين على الآخر المتقدم عليه ايضا

فان قويت عبيرة الزوال
فلكان وان وهنت سهلة
الزوال فاحوال والثاني
المعدلات وهي ما يوجب
استعدادا مريع الانفعال
ويسمى بالقوة كاللين الموجب
للاقسام بسهولة والتغير
عن هذا سلب مقابله
لكونه ليس له اسم محصل
له لا يوجب انه عديم كما
ظن بل هو امر وجودي كما
هو ظاهر مقولة الاضافة
وتسمى النسبة المتكررة

النسبة التي لا تعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى
مقولة ايضا بالقياس الى
الاولى قال بعض شيوخنا
وهذا دور معي لاسبق
فلا اشكال اهـ فخرج
بتكرار النسبة بالمعنى
المذكور سائر الاعراض

وهو اللين وترك مقابله وهو الصلابة الثانية ان كلامه يشعر بالاختلاف
في انه وجودي اذ عدمي عند الحكماء لانه يصدد تقرير مذهبهم مع ان
الخلافا في ذلك بينهم وبين المتكلمين الثالثة قوله ليس له اسم محصل
حق التعبير مفهوم محصل اي مفهوم ثبوتي والا فلا يقال في مثل ذلك اسم
محصل الرابعة انه ان اراد بقوله اسم محصل يعني ليس حرف النفي جزءا
منه فمنوع لان له اسما كذلك وهو الضعف ومقابله يعبر عنه بالقوة
قال القاضي مير في شرح هذا القسم والى كيفيات استعدادية نحو الدفع
كالصلابة وتسمى قوة او نحو الانفعال كاللين ويسمى ضعفا اه وفي شرح
حكمه المعين الكيفية الاستعدادية وتسمى قوة ان كانت نحو الانفعال
كالمصاحبة والصلابة وضعفا ولا قوة ان كانت نحو الانفعال كالمراضية
واللين الخامسة قوله كاللين الموجب للانقسام صوابه الانغماز وذلك
كالعجين فانه يقبل الغمر بالاصبع والافالصلابة توجب الانقسام المفعلي
قال القاضي مير واعلم ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات
المحموسة والحق ما ذهب اليه المصنف في الاجمري لما ذكره الامام
من ان الجسم اللين هو الذي يتغير فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعدا لقبول ذلك الامر من وليس الاولان بلين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية
وكذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي
الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكليات
الثالث المقارومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في
الرق المنفوخ فيه له مقارومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقارومة
شرح المقاصد القوم وان ادعى بعضهم ظهورا في الزمان فقد اتفقوا
على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد الخوذ كرتحو
ما هنا فاعلم ان هذا ليس اصطلاح خصوص الاشياء ثم قال وكذلك مختلف
تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند مخاطب كما
يقول العامة اجلس يوما والهازي اجلس قد مر ما قرأ القاتحة والكاك
حتى يلزم تقديم الشيء على نفسه كافي الدور السبق المستلزم للمحال بل

ولا صلاحية فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفعال فهذا هو الصلابة
فتكون من الكيفيات الاستعدادية اهـ فقط ما قبل ان اللين من
الكيفيات المحسوسة مقولة الاضافة (قوله وهي نسبة لاتعقل الخ)
التعريف المذكور للمضاف الحقيقي ويسمى المجموع المركب منها ومن
معروضها مضافا مشهورا كذا في شرح المقاصد الخ وفي المواقف ان
التعريف المذكور يعني تعريف الاضافة بانها نسبة للاضافة التي تعد
من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروض لهذا
العارض ايضا اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض
وهذان سميان مضافا مشهورا يافلفظ الاضافة كلفظ المضاف تطلق على
الثلاثة معان العارض وخده والمعروض وخده والمجموع المركب منهما اهـ
قال في شرح المقاصد ومواقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى
مضافا مشهورا يافلفظ المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى
انه شئ له الاضافة على ما هو قانون اللغة (قوله لاتعقل الا بالقياس اليها)
اي الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة ومعناه ان تعقل النسبتين معا
لا تقدم لاحدهما على الاخرى فخرج ما يكون تعقله متلزما ومستعصا
لشئ آخر كالمزونات البينة بالنسبة للوزارهما (قوله وهو دور معنى) اي
لا تقدم فيه لاحد الامرين على الاخر المتقدم عليه ايضا حتى يلزم هدم
الشئ على نفسه كافي الدور اليميني المتلزم للحال المذكور بل التبتان
موجودتان معاني الذهن ومن خواص المضاف التكافؤ في الوجود والعدم
بحسب الذهن والخارج فكما وجد احدهما في الذهن اوفى الخارج وجد
الاخر فيه وكما عدم احدهما في احدهما عدم الاخر فيه وارردوا
ههنا بحثا ان المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايقان مع ان المتقدم

قد رما يكتب صفحة والبرمي قد رما ينطبخ مرجل الحما (تنبيه) لا يكون
الزمان داخلا تحت مقولة على القول الاول كالاخير لانه على الاول يكون
من اقسام الواجب والمندرج تحت المقدرات الاجناس العالية للممكنات
على الاخير يكون امرا اعتباريا وعلى الثاني من مقولة الجوهر وعلى
الرابع من مقولة الكم ووقع في مقولات السيد ههنا سهو وقد تكلمنا عليه
التبتان موجودتان معاني الذهن على النحو الذي ذكرناه قددير (قوله)

وهي نسبة لاتعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى
لاتعقل الا بالنسبة اليها
اقول وهو دور معنى لاسبق

الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى كان به متقدما مع المتأخر الزمانى
وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم والتأخر امران اعتباريان
يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتبار باقلا وجود للتضايقين
ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا
بين المشهورين المعبرين باق بحاله (قوله - واء كاتا متفقين الخ)
تعميم فى النسبتين قال فى المواقف وشرحه يلحق الاضافة تقبيلات من
وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما
ان تتخالف كالأب والابن فان النسبة والابوة متخالفتان بالماهية
والمتخالف اما محدود كالأضعف والنصف فان حقيقة شئ واحد تكون
بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية اولا محدود
كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة
وكذا الاكثرية الثانية انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة فى كل واحد
من المضافين كالعشق فانه لا دراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد
من العاشقية والمعشوقية انما ثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة فيه
اولصفة فى احدهما فقط كالعالمية فانها صفة موجودة فى العالم وهو العلم
دون المعلوم فانه متصف بالمعروفة من غير ان يكون له صفة موجودة
تقتضى انصافه بها وقد لا تكون الاضافة لصفة حقيقية اى فى شئ من
الطرفين كالعالمين والبنار اذ ليس للبنار من صفة حقيقية بها صار متباينا
وكذا المتباينان وفى شرح المقاصد النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد
تكون موافقة فى الجانبين كالأخوة وقد تكون متخالفة كالأبوة والنسبة
والاختلاف قد يكون محدودا كفى الضعف والنصف وقد لا يكون كفى
الزائد والناقص والتعير عن المضافين قد لا يقتصر الى حرف نسبة وذلك
فى الحاشية الكبرى (قوله ويتعقل النسبتين معا) تعقل النسبتين معا
لا يستلزم ان يكون ذلك بطريق القصد لهما حتى يرد ان يقال ان النفس لا

فلا اشكال سواء كاتا متفقين
كالأخوة او مختلفتين كالأبوة
والعمومة والامومة
والزيادة فان الأخوة
لا تعقل الا باخرى وهى
الأخوة والابوة لا تعقل
الا باخرى وهى النسبة
وكذلك الامومة والعمومة
لا تعقل الا باخرى وهى
الولدية والولدية الاخ
لا تعقل الا باخرى

النسبة وتعقل النسبتين
معاما كان تعقله مستلزما
ومتعقبا لتعقل شئ آخر
كالملزومات البينة للوازم
على ان هذا لا يرد الا اذا
كان تعقل اللوازم ايضا
مستلزما لتعقل الملزومات
(نحو ابوة) فانها نسبة تعقل
بالقياس الى النسبة وهى
نسبة تعقل بالنسبة الى

على ان هذا لا يرد الخ) اى ان الاحتياج لاجراء اللوازم البينة انما يتم
ان لو كان تصور اللوازم وتعقلها مستلزما لتصور وتعقل الملزومات ايضا
وليس كذلك فانه اذا تصور اللوازم البينة بالمعنى الاخص اتفق الى لازمه

حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب
والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يقتصر من حيث تنفي تلك الدلالة
في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح او في المضاف
كعلم العالم فيعبر عنه بماله العلم وعروض الاضافة قد يقتصر الى حصول
صفة في كل من الطرفين كالعاشقة الى الادراك والمعشوقه الى الجمال
او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعاومة وقد لا تقتصر اصلا كما في
المتباعد والمتباعد فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية
في شئ منهما (قوله فكل اضافة نسبة) تفرع على التعريف اذ قد
استفد منه ان كلاما من المتوقف والمتوقف عليه نسبة ولا كذلك النسبة
بالمعنى الاعم وتقدم توضيح ذلك في الكلام على البهية (قوله بالمعنى
الاخص) اي النسبة المتكررة وهي المقولة (قوله بالمعنى الاعم)
وهي ما توقف تعقله على تعقل شئ آخر (قوله ونحن نقول النسبة مطلقا
امرا اعتباري) قال الفخر في المحصل اما المتكلمون فقد اتكروا بوجود
الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها كانت موجودة كانت في محال
وحلها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك
الغير ايضا يكون جالا في المحل فيكون جالوه رائدا عليه ولزم التسلل
ولان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان
فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى
وهو محال ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير
ما هيته بناء على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات
فحصول وجودها لما هيته اضافة بين وجودها وما هيته وتلك الاضافة
سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشئ موجودا قبل نفسه هذا

تلتفت اثنين معا بل معناه ان تعقل ذات الاب بوصف كونه ابا يستعقب
ويستلزم تعقل ذات الابن فاذا انتقلت النفس للابن وتعقلته بوصف

ولا ينعكس بان ينتقل منه الى الملزوم ايضا على ان هذا خارج بكون المتعقل
نسبة والملزومات ليست كذلك (قوله اخص من مطلق النسبة) اي
التي هي متعققة في المقولات السبعة النسبية ووجه ذلك بقوله لانه يكتفي
الحاصل ان الجسم اذا حصل في المكان تحقق هناك امر ان حصول ذاته

وهي النقص فكل اضافة
نسبة ولا عكس فان النسبة
وان كانت موقوفة في
تعلقها على شئ آخر لا يلزم
ان يكون ذلك الشئ نسبة
ولا موقوفة عليها كما يثبت
على ذلك العلامة التجارية
نوع تبيه في خواشيه على
المحلي اقول وخبرنا تكون
النسبة عند فهم بالمعنى
الاخص عرضا موجودا
وهذه المقولة واما بالمعنى
الاعم فتارة تكون كذلك

الابوة فالاضافة اخص من
مطلق النسبة لانها تكتفي

خلف (قوله كما في باقي المقولات) وهي الاعراض النبية كما تقدم
التنبه عليه في مقولة كيف (قوله كما في النسبة العدمية) تقدم
القديم الذي هو سلب العدم السابق عنه ولاشك ان النسبة عدمية كذا
قيل (قوله كما تقدم راجع للنفي) يشير لقوله سابقا النسبة عندهم
بالمعنى الاخص عرض موجود (قوله كما هو العادة حشو) لا طائل تحته
(قوله كالملك) اي مال كنهه للاشياء وهو نية تتوقف على المملوكية
كعكسه (قوله عن قولهم) عن معنى في وعن في قوله عن وصقه على
بهم امتنع بامتناعهم ولا تخفى ركاكة هذا التركيب بزيادة وتبارك قبله
الموهم تعلقه به وهو شنيع ولو انه قصر المسافة في التعبير وقال وقد رد
عليهم بانهم يصفونه بما هو اضافة مع امتناعهم عن وصفه بما هو وجودي
لمسلم الكلام عن هذه التعقيدات واعلم ان كلامه قد يفيد قصر وصفه
تعالى بالامور الاضافية عندهم وابش كذلك وبيان مذهبهم انهم يجعلونه
تعالى واحدا من كل وجه فليس ثم الالات وتلك الصفات المتصفة بها
كالقدرة والارادة والعلم وغيرها مرجعها الذات بحسب التعلقات
المختصة فالصفات الوجودية عندنا مرجعها عندهم لامور اضافية
ويصفونه ايضا بالصفات الوجودية عندنا ككونه قبل العالم بالسلبية
ايضا قال الدواني في شرح الهياكل وصفاته تعالى ترجع الى اضافات محضة
والذي نفينا عن الواجب هي الصفات الحقيقية المتازمة لكون الشيء
الواحد فاعلا وقابلادون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية
فكما من من العلم والقدرة واما السلبية فكما القيدوسية فانها عبارة
عن سلب النقائص واما الاعتبارية المحضة فككونه تعالى شيئا او حقيقة
(قوله بما هو وجودي) المثل للصفات الوجودية اهل السنة وما عداهم من
الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء

كونه ابنا انتقلت النفس لتعقل ذات الاب بوصف كونه ابا وهكذا
وهذا معنى كون النسبة متكررة وبهذا ظهر خروج اللوازم البينة

في المكان وذات المكان فذلك الحصول نسبة بينهما فاذا لوحظ الجسم
بوصف كونه متمكنا والمكان بوصف كونه متمكنا فيه فحقق نسبتان
متكررتان معقولة اخداهما بالقياس الى الاخرى وبالعكس فالامر

عرضا موجودا كما في باقي
المقولات الاتية فان
جميعها نسب وتارة لا كما
في النسبة العدمية ونحن
نقول النسبة مطلقا امر
اعتباري ليس عرضا
موجودا كما تقدم وقد
رد عليهم بانهم يصفونه
بما هو اضافة كالملك مع
امتناعهم قبحهم الله
تعالى عن وصفه بما هو
وجودي فكيف يجعلون

الكليات من مقولة الاضافة

مثلا للجنس نسبة لا تعقل

الا بالاخري هو النوع

ويأتى تحقيق ذلك الثانية

قال القطب ابن التلمسارى

وقد تعرض الاضافة

فيها نسبة من جانب كما

اذا نسبنا المكان الى ذات

المتمكن فانه يحصل له

هيئة على الاين فان نسبنا

الى المتمكن ناعتبار كونه

دامكان كان الحاصل منها

مضافا لان لفظ المتمكن

قد تضمن نسبة معقولة

بالقياس الى نسبة اخرى

هى كون الشئ دامكان

اي امكانه فالمكانية

والممكنية من مقولة

الاضافة وحصول الشئ

فى المكان نسبة تعقل بين

ذاتى الشئ والمكان لا نسبة

معقولة بالقياس الى نسبة

اخرى فليس من هذه

المقولة وبهذا يمكن الفرق

بين النسبة والمضاف فاعلم

وتحتمه قال فى شرح المواقف

واعلم ان الاضافة قد يراد

بها الامر النسبي العارض

كالابوة ويسمى هذا مضافا

حقيقا وقد يراد بها الامر

الذى عرضت له الاضافة

نافون لها وهو القائلين بها بالصفائية قال فى شرح المقاصد وكلام
الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع رباعيا -
الى الاعتزال ثم ساق كلامه فى المطالب العالية المفيد لذلك (قوله الا ان
يقولوا) لكنهم لا يقولون لان ذا الاضافة من قبيل الجوهر كذات الاب
والاضافة عرض موجود عندهم فهذا الجواب لا يقولون به قال شارح
حكمة العين المضاف يقال بالاشتراك على نفس الاضافة كالأبوة والبنوة
وهو الحقيقى وعلى المركب منها اى الاضافة ومن معروضها وهو المضاف
المشهورى كالأب وعلى المعروض وحده وهو خارج عن الفرض (قوله
الكليات) اى صفاتها بمعنى كية الكليات كذا قيل ولا يخفى عدم
ملائمة هذا التأويل للتبيل (قوله ويأتى تحقيق ذلك) قيل المقصد
الثانى فى العقول (قوله وقد تعرض الاضافة للمقولات) قيل هذا ظاهر
على ان الاضافة امر اعتبارى كما هو مذهبنا ما على مذهبهم من انها

عن التعريف بالنسبة للثروماتها فاذا تصور المزموم طريق الاخطار اى
التصور اندفعت النفس لتصور الارزم ولا تدفع منه بعد ذلك لتصور
المزموم ولذلك قال على ان هذا لا يراد الا اذا كان الخ (قوله كما اذا نسبنا)
لافتراق النسبة عن الاضافة وحاصله ان الاين حصول الجسم فى المكان
فهناك هيئة حاصلة من ذلك الحصول معقولة بالقياس الى ذات المتمكن
وذات المكان فاذا لاحظنا فى كل منهما وصف التمكن والمكانية
حصلت الاضافة فتكون الاضافة اخص من مطلق نسبة فليس كل نسبة
اضافة وكل اضافة نسبة (قوله على ما له من الاضافة) اى على النسبة
التي تحصل الاضافة بسببها (قوله ان اخذ بحسب الذات) اى تصور
بذاته لا بما يعرض له من ذات الاضافة كتصور ذات المكان مثلاً بأنه
السطح ولم يتصور بوصف كون الغير حالاً فيه وكذا اذا تصور ذات
المتمكن بحسب ذاته كزبد مثلاً لا بوصف كونه متمكناً وحالاً فى الحقيقة
هذا الضابط يرجع لما نقل سابقاً عن المواقف (قوله قد تكون متخالفة)

الاول مجرد نسبة والثانى اضافة وقس على ذلك حصول زيد فى الزمان
مثلاً فظهر ان المقولات كلها تعرض لها مقولة الاضافة وسيصرح بذلك
(قوله واعلم ان الاضافة الخ) فى المواقف وشرحها بقية الاضافة كلفظ

كذات الاب وقد يراد بها مجموع الامرين اعنى المجموع الحاصل من الامر الذى عرضت له الاضافة ومن

والجنوة للجواهر والصغر
والكبر للكم المتصل
والأحرية والأبردية
للكيف والاقربية
والأبعدية للإضافة اعني
القرب والبعد ولا يقال
كيف يعرض الشيء لنفسه
كالايجني والعلو والسفل
للأين والإفدية
والأحدثية للأني والأشدية
انتصانا وانحاءا للوضع
والأكسوية والأعروية
للك والإظعية للفعل
والأشدية تفظ عارضا
لأنه حال مقولة الأين

الإضافة العارضة له ويسمى
ذلك مضافا مشهورا قال
في شرح المقاصد وما وقع
في المواقف من أن تقس
المعروض يسمى أيضا
مضافا مشهورا بخلاف
المشهور نعم قد يطلق عليه
لفظ المضاف بمعنى أنه
شيء له الإضافة على ما هو
قانون اللغة انتهى وإذا كان
اسم أحد المتضامنين يدل
بالضم على ما له من الإضافة
إلى شيء آخر فذلك الشيء
الأخر أن أخذ بحسب
الذات فلا يحصل مقولة
الإضافة وإن أخذ من

موجوده فالعرض الوجودي لا يقوم بالعرض إن العرض لا قيام له بنفسه
حتى يقوم غيره فقول بسم هذا الله وجوابه نعم بسم ذلك فالتهم يجوزون قيام
العرض بالعرض وقد تقدم لك تحقيقه (قوله للمقولات كلها) بل الواجب
تعالى أيضا كالاول كذا في شرح المواقف (قوله للكم المتصل) التقييد
به لخصوص المثال المذكور والافادة تفرض للكم المتصل كالتقليل
والكثير في العدد كما صرح به في شرح المواقف (قوله ولا يقال كيف
يعرض الشيء لنفسه) أي لا ينبغي ذلك وجه الاستبعاد أن عرض شيء
لشيء يقتضي المغايرة بينهما والشيء لا يغاير نفسه ووجه عدم الاستبعاد
مغايرة الاعتبار فإن بعض المفهومات قد يعرض لنفسه كالمفهوم والكلية
(قوله كالأيجني) من اختلاف ذات العارض والمعروض بالاعتبار (قوله
والأكسوية) أي كون هذا أكثر كسوة من هذا ككونه لا با
نوبا سابع والثاني لا أول كونه أكثر ملابس والثاني لا في مقولة الأين في

في المواقف وشرحه يلحق الإضافات تقنيات من وجوه الأول أن
توافق الإضافة من الطرفين كالجوار والآخره وأما أن تتخالف كالأب
والأين فإن البنوة والأبوة متخالفان بالمادية والمتخالف اما محدود
كالضعف والنصف فإن حقيقة شيء واحد يكون بالقياس إلى شيء
وآخر لا إلى أمور كثيرة وكذا النصفية أولا محدود كالأقل والأكثر فإن
أقله شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة وكذا الأكثرية
الخ (قوله فإن الجنس) وهو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة وتلك الكثيرون هي الأنواع وحقيقة النوع هو المندرج تحت

المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع
والأول يسمى مضافا حقيقيا والثاني والثالث يسمى مضافا مشهورا
(قوله ويسمى ذلك) أي ما ذكر من القسمين الأخيرين إذا أقسام ثلاثة
ومن ذلك يعلم أن التعريف المذكور للإضافة التي تعد من المقولات
وهو المضاف الحقيقي (قوله وإذا كان اسم أحد المتضامنين الخ) هو
بمعنى قوله سابقا إذا نسبتا للمكان لذات المتكلم فانه يحصل له هيئة الخ
(قوله فإن الجنس الخ) لأنه كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة
وتلك الكثيرون هي الأنواع وحقيقة النوع هو المندرج تحت الجنس

وهو حصول الجسم في

المكان وسمى اينالوقوعه

جوابا لالين كذا ويسمى

حيث انه مضاف الى الشئ

الاول حصلت الاضافة

مثاله المكان فانه بدل

بالتضمن على الاضافة

لانمكن فان اعتبر اضاقة

الى ذات الممكن كان من

مقولة الالين واذا اعتبر

اضاقة الى الممكن من

حيث انه ذو المكان كان

من مقولة الاضافة كما مر

وهذا ضابط حسن فاحفظه

* واعلم ان النسبة التي

هي المضاف الحقيقي قد

تكون متخالفة في الجانبين

كالا بوة والبنوة وكالكليات

الجنس فان الجنس مثلا

نسبة لا تعقل الا بالآخرى

وهي النوع وقد تكون

متوافقة فيهما نحو (اذا)

يكسر الهزمة مع القصر

للوزن واصله ممدود

مصدر اخيت بين الشئين

بهمزة ممدودة وقد قلب

واو اعلى البدل فيقال

واخت كما قيل في آيت

واسيت حكمة ابن السكيت

وهي لغة اليمن في كره في

المصباح وبه يرد قول

المختار انها من كلام العامة

وتعرض الاضافة لجميع

وهو حصول الجسم في المكان اي في الجزء الذي يخصه ويكون مما لو ا به

ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه بانهم غيبة الجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي

وقد يقال الالين لكرته وحصوله فيما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار

والبلد او الاقليم او نحو ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في

الجنس وكذا يقال في الفصل بالنسبة الى النوع فان الفصل هو الذاتي

المميز للماعة من غيرها وتلك الماهية هي النوع والنوع عبارة عن مجموع

الجنس والفصل قال في شرح التجر يد والجنس والفصل اضافان لان

كلاهما لا بدوان يعتبر ابالنسبة الى شئ فان الجنس انما يكون بالقياس

الى انواعه وكذا الفصل الخ والخاصة لا تعقل الا بتعقل ذي الخاصة اعني

النوع وكذا يقال في العرض العام مع مفعوله وهي الانواع وهو ايضا

خاصة بالنسبة للجنس فان خاصية الجنس عرض عام للنوع (فائدة جليلة)

الفصل له نسب ثلاث نسبة الى النوع ونسبة الى حصة النوع من الجنس

ونسبة الى الجنس امانته الى النوع قياسه مقوم كنقوم الناطق للانسان

وكل مقوم العالي مقوم للسافل اذا العالي مقوم له ولا ينكس كليا والام يبق

بين العالي والسافل فرق ليسا بينهما في تمام الذاتيات حيث ذلك لكن بعض

مقوم السافل مقوم للعالي واما نسبة الى الجنس فانه مقسم له كتقسيم

الناطق الحيوان الى الانسان وكل مقسم للسافل فهو مقسم للعالي لان

معنى تقسيم السافل تحصيله في النوع والعالي جزء منه فيلزم حصوله فيه

ولا ينكس كليا ولا يتعقل السافل حيث تحقق العالي فلا يتحقق السافل

سافلا ولا العالي غالبا بل قد يقسم السافل ما يقسم العالي واما نسبة الى

الحصة فتقول الامام عن الشيخ انه علة فاعلية لوجودها مثلا من الحيوان في

الانسان حصة وكذا في الفرس وغيره والموجود للحيوانية التي في الانسان

هو الناطقة والحيوانية التي في الفرس هو الصاعلية وتقرير الدليل

عليه ان احدهما ان لم يكن علة فلا يخرق فلا يانتم منهما حقيقة واحدة

كالخبر الموضوع بحسب الانسان ان كان علة وليست هي الجنس والا

لا يلزم الفصل فحين ان يكون الفصل علة وهو المطلوب ذكره في شرح

المطامع (قوله وتعرض للاضافة الخ) لا ضرورة ذلك لانها عند المتكلمين

(قوله وتعرض للاضافة الخ) ولا ضرر في ذلك لانها عند المتكلمين

الكون ايضا قد ذهب

المتكلمون الى انه امر
وجودي والزمهم الغزالي
باعترا فيهم بانها من النسب
كما تقدم واجاب الفهري
باحتمال ان الوجودي ذو
النسبة والا كون اربعة
حركة وهي كون اول في
حيز ثان وسكون وهو كون
ثان في حيز اول واقول هذا
يقضي ان الكون الاول
في الحيز الاول واسطة بين

الحركة نعم ان قيل ان الكون
ان كان حصولا اوليا في حيز
ثان فحركة والا سكون
فلا واسطة وراجع
المطولات واجتماع واقتران
وهو ظاهر (مقولة المتي)
سمى بذلك لوقوعه جوابا
لمتي وهو كافي ابن التلمساني

حصول الشيء في الزمان
او في الآن والتفرق عندهم
بينهما ان الزمان يقبل
التجزئة والآن لا يقبلها
فليس بمقدار ونسبه للزمان
كنسبة النقطة للخط وينقسم
الى متي حقيقي وهو كون
الشيء في زمان يطابقه ولا
يزيد كالسوف في ساعة
كذا الى مجازيا كالسوف
يوم كذا وهما في الاين ايضا
(مقولة الوضع) وهو الهبة
الحاصلة من

جواب اين هو كذا في شرح المواقف (قوله وقد ذهب المتكلمون الى
انه امر وجودي) قال المحقق عبد الحكيم اختش في حوائش الحيا الى في
الا كون فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الا كون فقد كابر
حده ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فان لا شاهد الا المتحرك
والساكن والمختلطين والمختلطين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا (قوله والزمهم الغزالي الخ) في شرح المواقف المتكلمون
وان انكر وجوده لا عراض النسبة لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ
قد اتفقوا على وجود الاين منها ومهموه بالسكون وقسموه الى الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا بوجوده ضرورة في شهادة الحسن
وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور
اعتبارية لا اصول حقيقية متنوعة فهو كونه مبنوقا يكون آخر او غير
مبوق ونحوه امكن تخطي ثالث بينهما اربعة كافي الافتراق والاجتماع
(قوله الكون الاول في الحيز الاول) كافي الجسم اول حدوثه في المكان
(قوله واجتماع واقتران) اذا اعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينهما وبين ذلك الاخر
جوهر ثالث فهو الافتراق والافه والاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون
وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما اخلاء عند المتكلمين فانهم يجوزونه
فلا اجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد هو ان لا يمكن تخطي ثالث
بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فله قرب ومنه بعد متفاوت
في مراتب البعد كذا في شرح المواقف (مقولة المتي) (قوله حصول
الشيء او الهيئة) التام بعد للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن وينقسم
المتي كالابن الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر
والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجابهم بالسؤال بمتي الا ان
الزمان في المتي الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين
الحقيقي وبقية الكلام غني عن الشرح (قوله وهما) اي الحقيقي
والمجازي (قوله في الاين ايضا) فحصول الشيء في مكان يطابقه اين
حقيقي وحصوله في مكان يزيد عليه اين مجازي (مقولة الوضع) (قوله من

المانعين من قيام العرض امورا اعتبارية فثبت من هذا التيسيل
نسبة

والحقيقي الذي كان
دنيا في الحيز الثاني
ولا بد من الفرق بينهما

نسبة اجزاء الجسم (اى بحيث يعتبر موقع بعضها من بعض ككون هذا
الجزء فوق ذلك او مجاور له او تحته الخ فان قلت تعرف الوضع بالمسئله الخ
يقضي ان لا يكون نفس النسبة فيحتد شكل عدمه من الاعراض
النسبية والجواب كما افاده السيد في حاشية شرح التجر يدان استلزامه
النسبة كاف في كونه من الاعراض النسبية قال ولذلك ترى بعضهم
يفسرون الاين بيته حاصلة للممكن باعتبار حصوله في مكانه ويجعلونه
بهذا التفسير من الاعراض النسبية وبعضهم يفسر الوضع بانه نسبة
بعض اجزاء الشئ الى البعض والى الامور الخارجية ولا اشكال في هذا
والمشهور في تعريفه ما ذكره المصنف (قوله الى امر خارجي) اى
كوقوع بعضها نحو السماء وبعضها نحو الارض (قوله في الموازاة
والانحراف) مثلا القيام اذا كان الانسان معتدلا كانت اجزائه متوازية
واما اذا كان منجيا كان بعض اجزائه منحرفا عن بعض وهذا راجع
لنسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض والقرب والبعد راجع لنسبتها للامر
الخارجي لان القرب والبعد يعتبران بالنسبة للمحيط والمركز فاقرب
للمحيط يقال له فوق والقرب للمركز يقال له تحت قوله بالقياس الى جهات
العالم راجع للقرب والبعد والجهات جمع جهة تطلق على منتهى الاشارة
الحسية ومنتهى الحركات المستقيمة فيال نظر الى الاول قبل ان جهة الفوق
هى محاذ للقل الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعهما بالنظر
الى الثاني قبل معرفتك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة قال القاضي
مير والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من ذلك القمر كانت الى
جهة الفوق طعما لكونها آخذة من جهة التجهت متوجهة الى ما يقابلها
والمشهور ان الجهات ست اثنان لا يتبدلان فوق وتحت فان القائم اذا صار
منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه تحته بل صار راسه من تحت
ورجليه من فوق بخلاف باقى الجهات فان التوجه الى المشرق مثلا يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
للمغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ثم ان سبب الشهرة امران
وعند الحكماء القائلين بانها اعراض يجوزون قيام العرض بالعرض (قوله

نسبة اجزاء الجسم
بعضها الى بعض ومن نسبتها
الى امر خارجي عنها بان
تختلف تلك الاجزاء بتلك
النسبة في الموازاة
والانحراف والقرب والبعد

المناعين من قيام العرض بالعرض امور اعتبارية والحكماء القائلون

عامي وخاصي اما انا مامي فيروان الانسان يحيط به جنبان عليهما البدان
 وتظهر بطن درر اسر وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب يسمى عينا
 وما يقابلها يسارا ومنحاذي وجهه قداما ومتنايله خلفا وما يلي رأسه
 بالطبع فرقا ومتنايله تحتها ولما لم يكن تنسدهم سوى ناذ كروثفت
 اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الجوانب ايضا
 لكنهم جعلوا الفروق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابلها ثم عمروا
 اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه
 المذكور واما الخاص فهو ان الجسم عكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة
 متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست
 الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في
 الجسم فطرقا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
 حين هو قائم بالفروق والتحت وطرقا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار
 عرض قامته باليمين والشمال وطرقا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار
 نحن قامته بالقدم والخلف (قوله بالقياس الى جهات العالم) كان يقال
 رأسه الى جهة المحيط وهو الفوق ورجلاه الى جهة المركز وهو التحت
 والمراد به الارض لانه مركز العالم وقد تقرر ان مركز ثقل الارض هو
 مركز العالم وبيانه ان مركز حجم الكرة نقطة في داخلها تتناوى
 بالخطوط الخارجية منها الى سطحها المستدير واما مركز ثقلها فهي
 نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا
 وخفة اتحد المركزان والاختلفا ككرة نصفها من حديد ونصفها من
 خشب فان مركز حجمها على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف
 الحديدي وانما كان مركز ثقل الارض متطابقا على مركز العالم لان
 الاتئال من جميع الجوانب تتطلب المركز وتساوي ثقلها اليه تدافعا
 مستويا متشابهات طبق مركز ثقلها على مركز العالم وتثبت وتستقر
 الارض عندها الانطباق لتكافؤ القوى كخصمين متناوئين في القوة
 فاهما اذا تلاقيا وتطافى مكانهما وبذلك يزول التعجب من سكون الارض
 كلاب) فانه معروض للنسبة التي هي الاضافة والمعنى ان النسبة المتكررة
 بانها اعراض يجرزون قيام العرض بالعرض (قوله والكم المتصل)

بالقياس الى جهات العالم
 الذي هو الامر الخارجي

المقولات فالجوهر كلاب
 والكم المتصل

وصفا لانه هبة اعتبر فيها
نسبة اجزاء الجسم بعضها
الى بعض ونسبة مجموع تلك
الاجزاء الى امور خارجية
عنها ككون رأسها من
فوق ورجليه من اسفل
والفعود والتربع
والاستدارة وكون
الشخص راكعا وساجدا
وظاهر كلام ابن سينا
والامام والاستاذ انه بشرط
في الوضع شيان كما تقدم
واقول لامانع من صحة
نسبة واحدة ويمكن ان
يقال المحقق بالنسبة الواحدة
بعض من الهبة فلا يكون
وضعا لانه الهبة كلها
فانلوا كتفينا بالنسبة
الاولى مثلا لكان انعكاس
القائمة يبقى قياما وهو باطل
(فائدة) يطلق الوضع ايضا
بالاشتراك على ما يعرض
للكم المتصل من اجزاء
متصلة يشار الى كل واحد
منها بآين هو من الآخر
وهذا قريب من الوضع
الذي هو المقولة والفرق
بينهما هو انه ليس لكمية
اجزائها المفروضة جهات

استقرارها مع فرط ثقلها وعدم حملها على شيء كذا يؤخذ من حاشية
تشرح الافلاك لمصنفه جاء الدين العاملي مع زيادة من الشرح
وبقية الكلام المذكورة في حاشيته على ذلك الكتاب وفتنا الله لانها
ثم ان هذا الكلام باسطلاق الحكماء والشرعية الغراء تاني هذه
التعليقات والتسجلات قال الله تعالى ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا الآية فالارض ممسكة بقدرته تعالى كالسماء
والآيات في ذلك كثيرة (قوله وهو اما امكنة) الضمير للعالم ومحملة
ان جميع ما في جوف الفلك الاطلس يعتبر مكانا وممكنا مع اعداء فانه مكان
وليس متمكنا اذ لا شيء وراءه وما قلناه مبني على القول بأن المكان هو
السطح واما على انه البعد المنظور كما قال افلاطون او الفراغ الموهوم
على ما للمتكلمين فالفلك الاطلس ممكن ايضا وجرره (قوله اي مانع
الخ) قال السيد في شرح المواقف لولم يعتبر في ماهية الوضع نسبة
الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء
وخذها لزم ان يكون القيام بعينه الاتسكاس لان القائم اذا قلب بحيث
لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهبة المعقولة لهذه النسبة وخذها باقية
بشخصها فيكون وضع الاتسكاس وضع القيام بعينه (قوله على ما يعرض
للكم المتصل) ما واقعة على هبة ومن في قوله من اجزاء متصلة تعليلية
لا يباينة اي ان الهبة الحاصلة للكم من اجل تلك الاجزاء المذكورة تسمى
وضعا (قوله يشار الخ) فيقال بالنسبة للزمان اين شهر كذا من شهر كذا
فيجاب بأنه قريب او بعيد وفي المتصل القار كالخط والسطح اين الزاوية
من ساق المثلث مثلا فيقال ملتغما (قوله وهذا قريب) لان كلا
منهما متوقف على حصول اجزاء في معروضه الا ان الوضع بمعنى المقولة
اجزائه جواهر لا ارتباطه بالجسم وهذا اجزائه اعراض (قوله اشارة
حسية) تقدم تعريفها (قوله كالاول) اي كالاطلاق الذي هو
بمعنى المقولة وقوله او بالقوة كالثاني اي كالاطلاق الثاني وهو ما يعرض
معروضها كل من ذات الاب و ذات الابن وهما جوهران (قوله كالعظم)

التفسير به بخصوص المثال المذكور والافلاضافة تعرض للكم المتصل
كالقليل والكثير في العدد وسيا تي يذكره (قوله كالعظم) فانه لا يعقل

مسئلة لما انها اعراض عندهم وامور اعتبارية عندنا كما تقدم وعلى ما يكون في جملة معينة بحيث يمكن ان

يشار اليه اشارة حسية سواء كانت له اجزاء بالفعل كالاول او بالقوة كالثاني او لولا

كالعظم فانه اضافة علرضة للعدد او المعدار كم متصل ومثل ذلك بقولي (نظافة) على في المصباح الحافظ

للكم فان الكم ذو جزاء بالقوة (قوله كجواهر الفرد) اي عندنا
 وقوله كالتقطعة على ما لبعض اي عند من اشتهر اني الجودر الفرد وهم
 الحكياء فكل من الجواهر الفرد والقطعة يطق عليه انه شيء ذو وضع
 اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ولا يخفى فساد هذا التعميم فان الجسم
 كما تقدم عند الحكياء متصل لا مفصل فيه فهو ذو اجزاء بالقوة ومثله
 الكم المتصل قال اناضى مير النقطه ليست جزءا من الخط بل هي عرض
 فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فان قلت
 الجسم ذو اجزاء بالفعل عند اهل السنة قلت مسلم لكنهم لا يقولون بوجود
 الكم فانه عندهم امر عديم كما تقدم فلا يستقيم التعميم على مذهبهم
 ايضا وحينئذ فكان الصواب ان يقول سواء كان ذا اجزاء بالقوة
 كالأول والثاني او لا وهو الجواهر الفرد (قوله فلو وضع) تفرج على
 الاطلاقات الثلاث لا على قوله سواء كانت له الخ (قوله تعيين اللفظ الخ)
 هذا مصطلح اهل العربية وقد ذكره العصامي في شرح الرسالة الوضعية
 انه يطلق على جعل اللفظ ازا المعنى وعلى تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
 بنفسه وقرع على التعريفين خلاف في ان المحار موضوع ام لا ووضحنا
 ذلك فيما كتبناه عليه (قوله جعل شيء على شيء) هذا اصطلاح اهل اللغة
 قمت المعاني خد باعتبار ما ذكره المصنف وعلى ما نقلناه عن العصامي
 تكون سنة ولم يتوف المصنف جميع المعاني اللغوية فانه يكون ايضا
 بمعنى الاسقاط وبمعنى الترك وبمعنى الكذب قال في المصباح وضعت
 عنه ديتة استطته ووضعت الشيء بين يديه تركته هناك ووضع الرجل
 الحديث اقترأه وكذب فيه اه ملخصا في مقولة الملك في قبته وبين الوضع
 عموم وجهي مجتمعان في الهيئة الحاصلة للانسان باعتبار جلده المحيط به
 اذا الجلد من جملة الاجزاء التي تحقق الوضع بها واحاطة الجلد وانتقاله
 بانتقاله تحقق به مقولة الملك ونفرد الملك في الهيئة الحاصلة من احاطة
 القميص ونفرد الوضع بالنسبة للقيام والقعود فانهم من قبيل الوضع
 لا الملك هكذا قيل وكتب بعض نفرد الوضع في القيام والملك في التقمص
 ادليس القميص جزء او مجتمعان في الانسان بالنسبة لجلده اه واقول
 كلاهما مجاز للصنف والحق انهما متباينات تباينا كبا اذ مفهوم الوضع
 اذ كون الشيء عظيم لا يعقل الا بالقياس الى ما هو اقل منه حجما كما ان

كالجواهر الفرد وكالتقطعة
 على ما لبعض فلو وضع معان
 ثلاث غير تعيين اللفظ للدلالة
 على معنى بنفسه وغير جعل
 شيء على شيء (مقولة الملك)
 وهو هيئة حاصلة للشيء
 بالنسبة لما يحيط به وينتقل
 بانتقاله فهو اعم من الوضع
 من وجه قبته وبين الوضع
 عموم وجهي كما لا يخفى
 وذلك كالتعميم والتقصص

من وضع

اعتبر فيه نسبة سائر الاجزاء بعضها الى بعض مع النسبة للاثام الخارجية
ايضا والمثل اعتبر فيه هيئة الاحاطة وكون الجلد من افراد المحيط
لا يقتضي التباين الجزئي ومعلوم ان المقولات اجتناس متساوية ودخول
شيء واحد تحت مقولات متعددة باعتبارات متغايرة لا يقتضي ان بينها
تبايناً جزئياً لا ترى ان زيداً مندرج تحت مقولة الجوهر باعتبار الجسمية
وتحت مقولة الكم باعتبار امتداداته وتحت مقولة الكيف باعتبار لونه
ولا يسوغ لنا القول بأن بين مقولتي الجوهر والكم بهذا الاعتبار تبايناً
جزئياً فتدبره (قوله ابن التماسي) اي قال او يقول وحذف الخبر اهلون
من حذف الفعل مع بقاء الفاعل وما ذكره هو المنقول عن ابن سينا
قال شارح حكمه العين الذي لم يصبه الامام وسائر العلماء من كتب الشيخ
هو ان الملك كون الشيء بحيث يحيط بكلمة او بعضه ما يتقبل بانتقاله
وهذه الحالة انما تتم بشرطين احدهما احاطته بما كلفه او بعضه والثاني
الاتصال فان اتقى احدهما لا يكون ملكاً (قوله عند اربابها) لا حاجة
اليه بل المدار على الاحاطة وهذا القيد مضر وانما لا ادري من اين اخذه
المصنف فاني لم رمن صرح به ونعم له تصديق عليه الا غاب بالارهاب
ثم مع ذلك فالتقسيم الذي ذكره فاسد لان قوله اما بالطبع كجلد الانسان
واما بغيره اي بغير الطبع كحال الهرة عند اربابها وهو الذي جعل
الذي مغاير لما بالطبع مع انه عينه كما يتقدم من كلامهم في المواقف
سواء كان ذلك المحيط طبيعياً خلقياً كالاغاب للهرة مثلاً او لا محيطاً
بالكل كالثوب او البعض كالحاتم وفي شرح المقاصد ويكون ذاتياً
كنسبة الهرة الى اربابها وعرضياً كنسبة الانسان الى قميصه وفي
شرح لقطعة العجلان الذي يتقدم منه المصنف كثير او المحيط المنتقل قد
يكون طبيعياً كجلد الحيوان او غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب او
بالبعض كالحاتم اه فالقسمان شيء واحد وليست القسمة ثلاثية كما حرر
بل ثنائية كما تحرروا اما ما قبل وانما كان هذا الحال ملكاً لان الجلد المحيط
بالهرة مثلاً له حالة عند الارهاب غير الحالة التي كانت قبل تلك الحالة تسمى
الاقل لا يعقل الا بالقياس الى العظيم وكل من العظم والصغير من عوارض
الابا بالقياس الى الجهم الاصغر وكل من العظم والصغير من عوارض الكم

هذه المقالة لا ينبغي ان يكون فيها
والنختم والنسخ قال ابن
التماسي ولا بد في هذه
المقولة من حصول شرطين
الاول الاحاطة اما بالطبع
كجلد الانسان واما بغيره
لأن جلد الاسد محيط
اما بكل الشيء كحال الهرة
عند اربابها وهو ذاتي
او بعضه كحال الانسان
عند تحته وحال الفرس
عند امراجها والجامها
وهو اذا عرضي والثاني
ان يتقبل بانتقاله كالامثلة
السابقة اما لو وجد
احدهما دون الاخر فلا
يكون ملكاً فوضع التمييز
على راسه وان كان يتقبل
لا يكون ملكاً

ملكاً عرضياً لأنها ليست بالطبع بل بأمر عارض وهو الانزعاج والارتجاف
واما ما قيل ذلك فالحقيقة الحاصلة من احاطة اهل البيت بالطبيعة والحققة
الاصولية فهذا الملك بالاطبع فمع كونه من قبيل بناء الفاسد على القلند
لا يلتزم مع كلام المصنف لان المصنف جعل حال البيرة عند ارتجافها
ذاتياً وبسببه القبل عرضياً ثم قال وقد صنف بعضهم عبارة المصنف قوله
كحال البيرة عند ارتجافها اذ اقول كما صنف المصنف القلند
بالارتجاف وكتب بعضهم قوله كحال البيرة عند ارتجافها واذن كمالها
اذا حافت لا يحيط بها شيء يتقبل بانفاسها اذ وقد علمت انه لا اشق في
المقام وانما هو تصحيف شوش لا فهم فان المقام سهل جداً
ما قلناه عن المقاصد وغيره هذا واما الشيخ الرئيس فانه توقف في
جعل الملك من المقولات قال في المشفاء من مقولة الجدة لم يتفق على هذه
الغاية فهما ولا اجد الامور التي تجعل كلاً من انواع النواحي لا اعلم
بوجوب ان تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات ويشبه ان يكون
غيري بعلم ذلك فليتأمل ذلك في كتبهم ثم ذكر في آخر الفصل تعريفاً
ما ذكر (قوله لعدم الاحاطة) قد يقال هو محيط بالبعض ويكران
يقال احاطة على الوجه المقصود من الشيء المحيط والقبض لا يقصده
الوضع على الراس كذا قيل اقول غرض المصنف من التمثيل مبني على
فرض ان القبض وضع مطوياً مثلاً بان رفعه الشخص على راسه
كالسبح في الماء الذي يضع استغفاره فوق راسه فلا احاطة اصلاً بالوضع
انه تتمم بالقبض تحقق الملك واما ان القبض لا يقصده بالوضع على
الرأس ونحو ذلك فما لا يعمل عليه هنا ثم قال وجعل هذه الأمور
ملكاً مختلف فيه فان بعض الحكماء قصر الملك على ما كان بالاطبع قول
من يحفظ حجة على من لم يحفظ فان ما بين يدي من كتبهم المعنوية
تعددها مصرحاً بالتميز الذاتي والعرضي ولم يذكر خلاف قوله
لا يكون كذلك اي لا يكون ملكاً بل هو من مقولة لاين ثم عرّض
لكونه ليس مالاً كذا قيل وفيه ان زيد مالي لمكانه الذي استقر فيه

لعدم الاحاطة والحلول في
الحقيقة وان كان مشتملاً
على الاحاطة لا يكون كذلك

او كان الانسان في
سطح الجند ما ينبغي

الشيء فهو لطيف من باب
قرب صغر جسمه وهو
ضد المضغامة والاسم
اللطيفة بالفتح اذ
فالمصغر اضافة عارضة
للجسم الذي هو محل
للمقدار اذ يقال هذا
الجسم لطيف صغير
عند ما يقال لجسم آخر انه
ليس كذلك والكم المتصل
كالتليل فان القلة عارضة
للعدد والكم كالاخرية
فان الحرارة كبقية
والاخرية عارضة لها

والله ليس ملكاً بالعرض لا لكان لشيء لو احدثه ملكاً في مكان في وقت
واحد وهو لا يتصل والحاصل ان لاين هو الحقيقة الحاصلة من تحيز
الكم المتصل (قوله كالتليل) فان القلة انما تعقل بالمقاييس المتغيرة

يمكنه الجالس فيه لا حلوه في الخصة اذ الحال في الخصة لا يقال له انه
 متعكن فيها ولا يقال لها مكان اللهم الا ان يكون ذلك بحسب العرف
 والكلام هنا ليس بحسبه بل بحسب الحقيقة فتدبر (قوله بالجدة)
 بكسر الجيم وتخفيف الدال والوجد يضم الواو كسرهما لغة قال في المصباح
 وجد في المال وجد اياضم والكسر لغة وحدة اه وفي المختار وجد في
 المال وجد اضم الواو وفتحهم او كسرهما وحدة ايضا بالكسر اى استغنى
 (قوله كما في قوله تعالى) تنظير لا غيب لان الوجد في الآية معناه الملك
 الاعلى الذي هو صفة شرعية تقتضى صحة التصرف في الشئ فهو تنظير
 باعتبار مطلق وجد ومطلق ملك (مقولة الفعل) (قوله فالتسخين فعل)
 لكونه مع التسخين والتسخونه كيف يكون الا كذلك كذا في
 النسخة التي بين يدي وهي مما غلب عليه الصفحة ومعنى هذه العبارة
 انه حاله وجود التسخين بكسر الخاء اى فاعل التسخين كالتأثير مثلا توجد
 التسخونه فهذه التسخونه مع ملاحظة فاعلها وكونها تأثيره من مقولة
 الفعل فاذا نطع النظر عنه كانت من مقولة الكيف وفي الحقيقة الذي
 من مقولة الفعل هو التسخين اعنى اتحاد التسخونه وامتناس التسخونه
 فهي اثره فينهما اختلاف وليس الفرق اعتباريا كما افاد وهناك
 نسخ آخر مضطربة لا يفهم معنى صحيحا (قوله والتسخونه كيف) لا اطراد
 لذلك بل قد يكون وضع كحال الحائط بعد الانهدام فانه من مقولة
 الوضع قال في شرح المقاصد واما الحال الحاصل للتعقير عند الاستقرار
 اى انتطاع الحركة عنه كانه طول الحاصل للشجر وكالتسخونه الحاصلة
 للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل للانسان فليس
 من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثر او انفعالا بل من الكم والكيف

وكل منهما من عوارض العدد ولذلك شاع ان نحو القلة والكثرة والصغر
 والكبر والقرب والبعد من الامور النسبية (قوله فاقرب اضافة)
 اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هو بعد وكونه اقرب اعيا يعقل بالقياس الى
 ما هو اقل قربا فتدبر ضب الاضافة للاضافة وفي مقولات السيد البليدي
 عندهذا المثال ولا يقال كيف يعرض الشئ لنفسه اه اى لا يتبعد
 ذلك وجه الاستبعاد ان عروضا شئ شئ يقتضى المغايرة بينهما والشئ
 لا يغاير نفسه ووجه عدم الاستبعاد مغايرة الاعتبار فان بعض المفهومات

لعدم الانتقال وقد يعبرون

عن هذا جنس بالجدة

والوجدان لكونه الراجع

في ما يكونه بالدرج
 كذلك لا يقال للملك

الى القدر كما في قوله تعالى

اسكنوهن من حيث سكنتم

من وجدكم (مقولة الفعل)

وهو تأثير الشئ في غيره

مادام مؤثرا فالتسخين مثلا

مع التسخين فعل لكونه

تأثيرا ومع التسخين كيف

لكونها لا كذلك واقول

والمضاف كالا قرب فالقرب

اضافة والاقرية فارضة

لها والاين كالا على والمتمى

او الوضع او غير ذلك (قوله وكان القيد) اي قوله مادام مؤثرا واقعي
لا احترازي اقول بل هو احترازي قال من لا زاده الفعل هو الهيئة الحاصلة
للمؤثر في غيره بسبب التأثير ولا كالمهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه
قاطعا وقولنا اولا احترازا عن الهيئات العارضة للفاعل التابعة للفعل فانها
هيئات عارضة للمؤثر بسبب التأثير لكن لا اولا بل بواسطة الفعل وقول
المصنف مادام يقطع اشارة الى معنى هذا القيد فان الهيئة المقارنة للتأثير
هي الهيئة الحاصلة له اولا هو قال القاضي مبرقه اي في هذا القيد اشارة الى
ان الانفعال امر غير قار وكذا الفعل ولذا يعبر عنهما بأن يفعل وان يفعل
لدلائهما على التجدد والتفصي واما الامر المستمر المرتب عليهما فخرج
عنهما ودخل في الكيف (قوله لان التأثير) سند المنع وبتكلم عليه
بالاطال فان منع السند لا ينفع المعلن ووجه بطلانه انه ان اراد مطلق
التأثير فممنوع لجواز وقوع الفعل دفعة في آن واحد لا يقبل القسمة وان
اراد التأثير الخاص المراد هو هنا علم لكن التأثير غير منحصر فيه اذ بقي
من افراد ما يقع دفعة فيكون القيد للاحتراز عنه ولعل قوله قائل
اشارة لما قلنا لا ما قبل امر بالتأمل اشارة الى الفرق بين ان يفعل وان
يفعل والفعل والانفعال الا في ومقتضى التعبير بقوله مقولة الفعل
ان يحذف هذا القيد كما لا يخفى فانه لا فرق بين ان يفعل والفعل اذ كل
منهما علم على المقولة وكذا ان يفعل والانفعال وقوله ومقتضى التعبير
الحل لمعنى لهذا الاقتضاء لان الترجمة لمقولة الفعل بالمعبرة المعرفة
بالتعريف المذكور وهي مساوية لان يفعل واما قول المصنف بعد
فاذا اتفقا يقال لهما الفعل والانفعال قبايع فيه لشيخ الاسلام في شرحه
لقطة العجلان يستكمل عليه في مقولة الانفعال (قوله وبعد ذلك كيف)

قد يعرض لنفسه كالمفهوم والسكاي هكذا في الحواشي الكبرى ثم
ظهر لي بعد كتبه هنا ان المعروض غير العارض وان كان كل منهما
اضافة لان المعروض النسبة الذي اعتبرت بين ذات القريب والبعيد
والعارض هو الاقربية اي كون هذا اقرب من ذلك مثلا وكذا يقال في
الابعية فالتسبة المعروضة متخالفة من الجانبين والعارض متوافقة
وعلى هذا تكون المغايرة حقيقة قدبر (قوله فانه يقال زمان حادث)
عنده الزيادة من عند المصنف وليست في المواقف المأخوذة منه ما هنا

وكان القيد واقعي لا احترازي
لان التأثير لا يكون الابدوام
المرشد قليتا مل (مقولة
الانفعال) وهو تأثير الشيء
عن غيره مادام يتأثر
تأثير الشئ عليه للطابع
انفعال مادام يتأثر ويعلن

جاءت بكثرة نبوءة

كالأقدم واللاحث فانه
يقال زمان حادث او قديم
على مذهب الحكماء
والأقدم واللاحث
عارضان له والملك كالأكنساء
والوضع كالاشد انتصاها
فالا انتصاب وضع والاشدية
عارضه له وان يفعل كالانقطع
قالت قطع فعل والانتعية
عارضه له وان يفعل
كالاشد تقطعا فالتقطع
انفعال والاشدية عارضة
وبعد ذلك كيف اه

غير مطرد كما تقدم ثم لا يخفى ان كلامه يفيد ان ذات التأثير بعد انقضاء
فاعل التأثير كيف وليس كذلك بل كيف هو الاثر الحاصل اعني
الصورة المرتبطة في الشئ و الفرق بينهما فكان الاولى ان يقول والصورة
الحاصلة في الشئ بعد التأثير كيف (قوله شيخ الاسلام) اي قال
او يقول ففعله فان يفعل الخ هي عبارة شيخ الاسلام وهو في حيز المنع لان
المعتبر في هذه المقولة هو الهيئة الحاصلة للفاعل مدة تأثيره واما ما حصل
بعد التأثير من الهيئة القائمة بالمنفعل فهو كيف اود وضع او كم الى آخر
ما تقدم فالحق ان ان يفعل والفعل متساويان كان بنفسه فعل والانفعال واما
انه يفتى على ذلك الاثر بعد انقضاء فعله اذ انفعال فخارج عن
اصطلاحهم ليس الكلام فيه وما قيل في توجيهه ان ان يفعل وان ينفع
يطلقان على التأثير والتأثر مادام لا بعد الانقضاء لان ان يفعل المضارع
يطلق على الحال لاعلى ما انقضى بخلاف الاسم كانه مأخوذ من قول صاحب
الكنوز رحمه الله من كتب هذا العلم ان الحكيم يجوز اطلاق اسم الفعل
والانفعال على مقولتي ان يفعل وان ينفع لانهم قالوا ان اسمي ان يفعل
وان ينفع اولى بهاتين المتولتين من اسمي الفعل والانفعال مملين بأن
الفعل والانفعال كما يعان على التأثير والتأثر اللذين هما التحريك والحركة
قد يعان على الاثر الحاصل بعد وقوع الحركة فالتسوية الحاصلة في المحل
بعد تمام التسوية قد تضاف للفاعل فيقال هذا فعله وقد تضاف الى المحل
فيقال هذا انفعاله فاما اسمي ان يفعل وان ينفع فلا يقالان الاعلى التحريك
والحركة اع ولا يخفى انه خلط لاصطلاح الحكماء باصطلاح العربيه
(قوله يقال لهما الفعل) والانفعال ولا يعبر بان يفعل ولا بان ينفع وان
كان الحرف المستدرى يؤول مع ما بعده بمصدر لان هذه التفرقة

ولا في شرح الطوالع ولا غيرهما مع كونها غير محتاج اليها غير منسجمة
في نفسها وبيان ذلك يترق على معرفة الحدوث والقدم قال ملازادة
في شرح الهداية القديم يطلق على الوجود الذي لا يكون وجوده من
الغير وهو القديم بالذات وينحصر في المبدء الاول جل ذكره لان ما
سواه من الموجودات يوجد منه وعلى الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا
بالعدم وهو القديم بالزمان والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو
الذي يكون وجوده من غيره كما ان القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان

شيخ الاسلام في شرح نقطة
الزكشي فان يفعل وان
ينفع اعيا يقالان على
التأثير والتأثر مادام اذا
انقضا يقال لهما الفعل
والانفعال قأمل (فرع)

اصطلاحية كذا قيل وفيه ما تقدم (قوله هل العلم الخ) يطلق العلم على الملكة وعلى الادراك وعلى المسائل واطلاقه على الادراك حقيقة لان العلم مصدر والمصدر حقيقة في الحدث واطلاقه على الامر بين الاخرين مجاز لغوي ثم صار حقيقة عرقية ومراد المصنف هنا العلم بمعنى الادراك لانه هو الذي فيه المقولات التي ذكرها واما العلم بمعنى الملكة فهو من قيل الكيف وبمعنى المسائل يرجع لتفسير القضية ان قيل انها النسبة رجوع لمقولة الاضافة وان قيل انها اللفظ رجوع لمقولة الكيف لان اللفظ كيفية قائمة بالهواء كذا قيل ولم يقل احدان القضية هي النسبة فان القضية مركبة والنسبة بسيطة الا ان يقال بالتجاوز لعلاقة الكلية والبعضية وبعد ذلك فالنسبة ليست من مقولة الاضافة بل من مقولة الكيف وحق التعبير ان يقال ان اريد بالمسائل النسب فكذا وان اريد بها القضايا فانما ان يراد القضايا العقلية فكذا او اللفظية فكذا ولا يخفى ان ارجاعها للمقولات (قوله وراجع) تفصيل ذلك قد تصفحت تلك الحاشية مرارا فلم اراه ذكر شيئا من ذلك في العلم نعم ذكر عند الكلام على اقسام الحكم العقلي ما نصه ثم الحكم قيل فعل وهو ايقاع النسبة او انتزاعها وانفعال وهو حصول الشيء عقب الفعل كالانكسار عقب الكسر والمعنى انفعال النفس وتأثيرها بوضوح ثبوت الامر لادلتها المثبتة له او بخلاف ذلك من فيض او غيره وقيل تكيف اي تكيف النفس بذلك واتصافها بكيفية صبغ في ثوب عقب ايقاعه في المصبغة او طابع شمع عقب طبعه بخاتم والاعيان فرد من الحكم فتجري فيه اقواله اه تمامه (قوله وهو مقولة وجود) اعلم ان الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الاعيان والذهني عبارة عن كون الشيء في الاذعان والوجود المطلق هو مطلق

وهو الذي سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا بان كان معدوما في الزمان الماضي ثم صار موجودا فباعدته من الزمان وكل قديم بالذات فهو قديم بالزمان لان الموجود لا من غيره موجود بالذات ممتنع لعدم وجوده لا يكون مسبوقا بعدم وليس كل قديم بالزمان قديما بالذات لان المعلول الاول ربما بعده من العلول اللازمة له لامتناع تخلفها عن المبدء الاول قديما بالزمان وليست قديما بالذات لمعلولها فاقدم بالذات اخص من القديم بالزمان فيكون الحادث بالذات اعم من الحادث بالزمان

هو صفة رقيقة لا نفس

هل العلم من مقولة الكيف
او من مقولة الفعل او من
مقولة الاضافة او من
الانفعال بمقالات وراجع
تفصيل ذلك وتمرنه في
حواشي العلامة بجي
على ام البراهين وراجع
ايضا احكام العرض في
المطولات الكلامية تمامه
ذهب اقوام الى ان الجنس
الغالي هو مقولة الوجود
عندهم ورد بان الجنس
يجب ان يقال على ما يحتمل
بالتواطى خلافا لتوهم
القاصر من تقسيم المناطقة
الكلى الى متواطى

الكون ولا شك ان الموجودات باسرها مشتركة في الكون في الاعيان
 والوجود المطلق ليس نفس المادية الممكنة خلافا لابي الحسن الاشعري
 وابي الحسين البصري من المعتزلة ذعندهما ان وجود كل شيء هو عين
 حقيقته ولا داخل فيها والا لكان تعقل كل مادية ممكنة هو عين تعقل
 وجودها على تقدير ان يكون الوجود نفس المادية الممكنة او مستلزما
 لتعقله على تقدير ان يكون داخل فيها لا يستلزام تعقل الكل تعقل الجزء
 والمتالي باطل لاننا تعقل المثلث مع الثلث في وجوده ولانه لو كان داخلها
 لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فكان ينساق امتياز الانواع
 الداخلة فيه بعضها عن البعض بفصول موجودة لاستحالة تقوم النوع
 الموجود بالامر العدمي متفردة عن الانواع بفصول آخر لا دخول الجنس
 في ذاتي طبيعة المفصول موجودة لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم
 وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركيب المادية من امور غير متناهية وهو
 نفس حقيقة واجب الوجود بخلاف المعتزلة والجمهور من الاشاعرة والا
 لكان داخلها او خارجا عنها والاول يستدعي التركيب والثاني يستدعي
 الامكان لاقتناره الى المادية ثبت ان الوجود ذاتي الممكن عين في
 الواجب هذا مذهب الحكماء ملخص من حكمة العيين وشرحه
 وفي شرح المقاصد المتعول عن ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء
 عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل
 الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
 الا انه عند المنكبين حقيقة واحدة تختلف بالقبود والاضافات
 حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون
 الانسان وانما الاختلاف في المادية فالوجود ذاتي على المادية في الواجب
 لان مقابل الاخص اعم من مقابل الاعم اه واذ اعم له هذا فنقول الزمان
 على اقوال الحكماء قديم اما بالشخص على انه جوهر مجرد او الفلك او
 بالنوع على انه مقدار حركته او حركته على انه لا يصح وصفه بالحدوث
 الزماني عندهم لما نصوا عليه من ان الحدوث الزماني يستدعي سبق مادة
 ومدة فيلزم على هذا ان يكون الزمان زمان وهو غير معقول نعم يقولون
 بحذونه حدودا ذاتيا كما يستفاد مما تقدم ان الحدوث الذاتي بالمعنى
 السابق لا يعقل فيه تقدم وتأخر فم انه لا يصح تخرج الكلام على

والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فتوقع البحث في ثلاث مقامات الاول انه مشترك بمعنى الثاني انه زائد ههنا الثالث انه في الواجب زائد ايضا اه وبقى احتمال رابع لم يذهب اليه احد وهو ان يكون عينيا في الممكن زائدا في الواجب ولا ينبغي ان ماذ كره المصنف من كون الوجود مشككا بمعنى على احد الاقوال الثلاثة انه زائد في الواجب والممكن فتدبر هذا شرح الوجود بحسب ما وافق حال الكتاب والوقت وهناك تحقيق آخر ذكره جلال الدين الدواني في شرح الهياكل والسيد في حاشية التجريد دار في خلدي ان اتركه خوفا على فهم القاصرين وبتا عدا عن مطاعن المحرفين الان الحرص على عملية هذه الحاشية بقراءة الدور بعيني على ذكره مني منه ليسبح به اللب و يفرح به الحبيب اذ قلما سطر في كتاب مما تداوله الان وزعم اقرب للذكي وحدة الوجود التي قال بها اهل الفرقان قال المحقق الدواني هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا احد من نفسي الرخصة بالماهية فيه والا كتناء عما ذكره حذرا عن الاطالة فانه احق المطالب بان يصرف فيه الجهد يستفرغ فيه الجهد شعر

لئن كان هذا الذم بحري صباية * على غير ليلى فهو دم مع مضجع
قاذ كرمافهمه في ذلك من اقاويل القدماء بعد اجالة النظر واطالة الفكر
ان المتأخرين قد خلطوا كلامهم واضلوا امرامهم وحرفوا الكلم عن

مصطلحهم واما على مصطلح المتكلمين فلا يوصف بتقديم ولا حدوث
ولانه امر وهمي فحينئذ يخرج الكلام على المعنى اللغوي للتقديم والحادث
فيراد بالتقديم ما طاول زمنه والحادث بخلافه ولاشك ان كلامهما معنى
اضافي فالقديم اي الاشد قدما مضائفا للتقديم والحدث اي الاشد والاكتر
حديثا ومضائفا للحدث فتدبر (قوله كالا كسي) اي الاشد كسوة
بمعنى تعدد الثياب او كونها سابغة مثلا فالأ كسي اغما يعقل بالقياس
الى الغبر وكذا قال في الاعري (قوله ومن خواص الاضافة) قال في شرح

ومن خواص الاضافة
التكافؤ اي التماثل في
لزوم الوجود بالقوة
والفعل في الخارج والذهن
بمعنى ان كل واحدة منهما
ملازمة للآخرى في
الوجود فاذا وجدت
احدهما وجدت الاخرى

مواضعها وليسوا بوجوه الحق في مواقعهم والكلام فيه على تحقيق قولهم
 وجود الواجب عين حقيقته فنقول لمادل البرهان على ان ما سوى حقيقة
 الوجود ليس بواجب لذاته بل هو ممكن مقترن الى الغير فلا بد من انتهائه الى
 حقيقة الوجود الذي هو واجب بذاته قالوا قللك الحقيقة لا يجوز ان يكون
 امرا عاما اي كيا طيعيا اذ لا وجود له في الخارج الا في ضمن الافراد وايضا
 لو كان عاما احتاج في وجوده الى ان يتخصص وحينئذ لا يكون حقيقته
 محض الوجود بل الوجود مع خصوصيته فيكون شيا موجودا الوجودا
 صرفا فان اي خصوصية انضمت الى الوجود صار امرا له الوجود يجوز
 للعقل ان يحمله الى شئ ووجوده قد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو
 ممكن فاذن تلك الحقيقة امر متشخص بذاته اعني انه شخص لا نوع له حتى
 لو تعقل كما هو لم يقبل الشبهة ثم ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق
 مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها وهو امر اعتباري فان اريد بالوجود ما
 هو اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات كما يعني بالمضيء ما هو اعم من
 حقيقة الضوء والاعيان القابلة بالاسود ما تشمل نفس السواد وما قام به
 سواء كان حقيقته في عرف الله او مجازا كان الوجود بهذا المعنى مقولا
 بالشكك وصدقه على الحقيقة الواجبة باعتبار ذاته بمعنى ان مطابق
 الحل ومصادفه اعتبارا وخصوصية ذاته لا امر زائد عليه وعلى تلك
 الماهيات نسب عروضا اعتباري لها كما ان مصادف الحل في قولك
 الضوء مضيء هو ذات الضوء لا امر زائد عليه وفي قولك الارض مضيئة هو
 اتصافها الامر زائد عليها فهذا معنى ما قاله الحكماء من ان الوجود عين
 الذات في الواجب زائد في الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب
 وغيره بالشكك ولم يغفوا بذلك ان الواجب مع كون حقيقته
 وجودا خاصا قد عرضه فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا
 مرتين كما فهمه بعض الفاضلين او عرضه الوجود المطلق على اطلاقه كما
 يفهم بعض ثم قال بعد ايراد سؤال وجواب فقد تحقق بما قلناه عليك ان
 الطوالع ومن خواص الاضافة السكا في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة
 اي اذا كان احد المضامين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر
 موجودا بالفعل وان كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
 احدهما موجودا بالقوة اه فقول المصنف بالفعل او بالقوة يرجع

حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات
الخارجية عن حقيقة الوجود وهو امر شخصي بذاته وكما ان شخصه
ووجوده عين ذاته فكذلك سائر صفاته ومصاديقه في جميع صفاته
واسماؤه هو بية البسطة المختارة عما اذا قلنا انه موجود فعناءه
منشأ الآثار الخارجية وهو بعينه وجوده من حيث انه منشأ تلك الآثار
واذا قلنا انه عالم فعناءه انه تنكشف عليه الاشياء واذا قلنا انه عالم فعناءه انه
مبدأ ذلك الانكشاف واعتبر كذلك سائر الصفات والاسماء فليس هنالك
الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه تسمى باسماء مختلفة بحسب
اعتبارات شتى وازافات متعددة انتهى اقول نحن بهذا المنحى المعتزلة
فقالوا بعدم زيادة الصفات وهم كثيرا ما يشبهون اذبال الفلاسفة وقال

لوجودي سواء كان ذلك الوجود حاصلًا بالفعل او حاصلًا بالقوة بمعنى
ان كل واحد منهما لم يحصل له الوجود بالفعل لكنه مستعد لحصوله
وهذا المعنى هو المعبر عنه بالامكان الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي
كما فرق بينهما السيد في حاشية التجريد وقوله في الخارج الخ ظرف
لوجودي الوجود في الخارج او الوجود في الذهن وقد ذكر مثالي
الوجود في الخارج بالفعل وبالقوة حيث قال فيما بعد مثال كون الخ ولم
يدكر مثالي الوجود في الذهن بالفعل او بالقوة لانه يلزم من الوجود
الخارجي الوجود الذهني ولا عكس ولذلك اطلق الوجود في قوله بمعنى ان
كل واحد منهما ملازم للآخر في الوجود ولم يقل في الوجودين اشارة
للزوم احدهما للآخر (قوله وفي العدم) عطف على الوجود اي
والتكافؤ في لزوم العدم وهو لازم للتكافؤ في الوجود (قوله بحسب
المكان) كقوله المتقدم الامام على المأموم فانه بحسب المكان كما سيأتي في
انواع التقديم فاذا وجدنا في الخارج ولم يقع تقدم بل تناو بافانهما
لا يخرجان عن التضايف بحسب الشأن لانه اذا لولم يظ احدهما بوصف
كونه اماما والآخر ما حصل التضايف بالتقدم والتأخر فالإضافة
عارضة فلما بسبب هذين الوصفين ولو لم يحصل بالفعل لكن الشأن
حصولهما اما اذا لوحظت ذات احدهما مجردة عن هذا الوصف فلا
تضايف (قوله واررد الخ) انتخير بأن المثال الذي ذكره في التقديم
والتأخر المكاني ولا ورود لهذا الاعتراض عليه وانما مورده التقديم

وفي العدم فاذا عدمت
احدهما عدمت الاخرى
مثال كون المتضايفين
موجودين بالفعل كون
الشخصين بالفعل احدهما
اب والآخر ابن ومثاله
بالقوة كون الشخصين
بحسب يكون من شأن
احدهما التقدم ومن شأن
الآخر التأخر بحسب
المكان * واورد على جعل
التقدم والتأخر متضايفين
انهما لا يوجدان معا
واجيب بان التضايف
انما هو بين مفهوميهما
وهما معاني الذهن وانما

السبيل في حواشي شرح التجريد كل مفهوم مغاير للوجود كالإنسان مثلا فإنه مالم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا في كل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الأمر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للكون الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن يوجب فلا شيء من المقهورات المغايرة للوجود يوجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون عينه بذاته لا بأمر رائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كما يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزله عن كونه غارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعدى الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلى وان كان الموجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما قررته بعض المحققين من مشايخنا قال ولا يعلمه الا الراسيخون في العلم ثم قال فان قلت ماذا تقول فمن يرى

والتأخر الزماني ذكر وليس كذلك قال السبيل في شرح المواقف فان قيل فما قولك في المتقدم والتأخر بحسب الزمان مع انهما متضايقان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له باعتبار الذي كان به متقدما مع التأخر الزماني وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن فان التقدم والتأخر احراز اعتباريان يعتبرهما العقل اذ افاض ذات المتقدم الى ذات التأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا ولا وجود للتضايقين هنا في الخارج بل في الذهن وهما معاقبة كالكافور بين الحقيقين وكذا بين المشهورين والمعتبرين بان بحاله احرى بالحرف وبه يتضح كلام المصنف ويظهر

ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقة وعينها وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارات ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت قد سلف منا كلام في ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية اهـ وللحقق العلامة عبد الرحمن الجامي رسالة مؤلفة في هذا الشأن قال فيها لا شك ان مبدأ الوجود موجود فلا يخفى لو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيره لا جائز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود والاحتياج ينا في الوجود فحين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقات المطلوب وان كان متعينا فيمتنع ان يكون التعيين داخل فيه والالتزك الواجب قعنين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعيين صفة عارضة اهـ اقول هذا بعينه وحدة الوجود التي قالت بها الصوفية و اشار اليها الجلال الدواني بقوله في الزور ابقوله كذكرة واستبصارا ما تبين لك بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية من ان حدوث شيء لا عن شيء محال ان الشأن في الحدوث الذاتي ايضا كذلك ما يستمران تعدد ذلك فاذا المعلول ليس مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة بالمعلول اذا ليس

الاقتران بين الذاتين وذاتنا
المتضايقتين قد يوجد كل

انه اسقط قيدا احتمل باسقاطه الكلام وخفى المرام (قوله وذاتنا المتضايقتين) كلام مستأنف وليس مرتبطا بما قبله كما قد يتوهم وما ذكره المصنف عين عبارة شرح المقاصد الا انه زاد لفظ الخاص وهو غير موجود في الشرح وهو زيادة حسنة تدفع بها ما يقال قد تنعدم العلة مع وجود المعلول كانه عدم النار مع وجود الحرارة من الشمس مثلا فلا يتم الحكم وحاصل هذه المسئلة ان المعلول الواحد المشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجابه فتنى وجدت علة وجد هو ومتى عديم عدم والمخالف في هذا الحكم بعض المعتزلة واما الواحد من جميع الجهات فلا يلزم ان يكون معلوله واحدا خلافا لافلاسفة واما الواحد بالتعدد فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان تقع بعض افراد هذه وبعضها بتلك

الا اعتباريا محضاً فان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي
 انشأ اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتاً مستقلاً بنفسه كان معدوماً بل
 ممتنعاً ثم قال تشبيه السواد اذا اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني من
 حيث انه هيئة للجسم كان موجوداً وان اعتبر من حيث هو كان معدوماً
 والثوب ان اعتبر من حيث كونه صورة في القطن كان موجوداً وان
 اعتبر مابنا للقطن ذاتاً على حاله كان معدوماً بل ممتنعاً من تلك الهيئة
 فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة
 ما شئت رائحة الوجود فانها لم تظهر ولا تظهر ابداناً بل انما يظهر رسمها ام
 ثم عمل في آخريات هذا المبحث الدقيق بقوله فما كل مكنون يباح
 مصونه ولا كل ما املت عينون الطبا يروى بقوله وان قصاصه من
 تسع تسعة وعشرين حرفاً عن معانيه فاصراً انتهى ولنحو ما تقدم اشار
 بعض العارفين بقوله

لو تجلت هههم ظلم * واعجوا عن عالم الصور

شاهدوا معنا منطقاً * سارياً في سائر الصور

وراء ان احجابهم * عن جل المنظر انضر

وقضى يعقوب حاجته * وانتهى زيد الى الوطر

وقال سيدي علي وفاء

قالوا ظهرت وكل شيء مظهر * لك قلت كيف وليس ثم مشارك

ما تم في التحقيق غير سيدي * انت الوجود وكل شيء هالك

فيكون المحتاج الى كل منهما اما مغاير المحتاج الى الاخرى وحيث
 لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج
 النوع الى كل من العلين عدم استقلالهما بالعلية للفرد كنوع الحرارة
 الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحر كقائه فان قلت
 لم تحذف في شرح المقاصد هذا التيمم فائدة قلت اعتماداً على ما تقدم في
 مبحث العلل من بيان هذا الحكم فقد صار مقرراً الواقف على الكتاب
 وهذا يحل هذا المبحث ذكره الكثير من المحققين قد يحذف من
 الكلام ما علم من سابقه اولاً ان امثال هذه المباحث كالضرورة عند عدم
 فلا يحتاجون فيها لمزيد استقصاء ولذلك حذف كثير من سرائخ الاعاجم
 لفظ المتون المشروحة لعدم العناية بالتكلم على الفاظها او تتبعها لفظاً

فان قلت ما الفرق حينئذ بين مذهب السوفطائية المنكرين لحقائق الاشياء وبين مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود قلت وقع في حاشية العلامة عبد الحكيم علي الخبالي ان جعل المذهبين واحدا حيث قال انهم اى السوفطائية يدعون الحزم بعدم نسبة ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا تكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثير وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كاذب اليه الصوفية الوجودية اه واقول هذا محتمل منه فان السوفطائية يشكرون حقائق الاشياء راسا بل واجب الوجود كما قررنا الصوفية يشكرون حقائق استقلال الحقائق بنفسها وعدم استغنائها لانها ليست ثابتة كما تقول السوفطائية ويشير لمذهب الصوفية قول الله جل ذكروه ان الله عند السموات والارض ان تنزلوا وهو معني قيوم السموات والارض فالحقائق لا استقلال لها بالوجود ولولا استنادها الوجود الحق لما كانت شيئا كما قال بعض العارفين

واعلم بانك والحوادث كلها * لولاه في عدم وفي اضمحلال
من لا وجود لذاته من ذاته * فوجوده لولاه عين محال
وقد ان ان نسل عنان القلم عن الجري في هذا الميدان فان فيما ذكرناه
تبصرة لمن رام الخوض في هذا الشأن (قوله يجب ان يقال على
لفظا واكتفوا بذكر تحصيل معناها في خلال الشروع فان العناية
بالتميز في الانماط وتركه المعاني ليس من آداب المحققين وبقى ههنا
بحث شريف وهو ان ما قيل انه ينعدم المعلول بانعدام العلة باطل فانا
نشاهد الابن باقيا بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار
واجب بان ما ذكره علل معدة وقواهم المذكور في العلل المؤثرة فالاب
بالنسبة لابن ليس الامعد التميول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال
تفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس سائر
الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها
الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليس العنصر وهذا على
راي الفلاسفة واما على راي اهل السنة والجماعة بل سائر المتكلمين

ما تحته بالتواطىء (لاتفاق اقراده فيه لان الجنس ذاتى والذاتى
لا تتفاوت فيه افراده ومعلوم ان الوجود مقول بالثبوت
فلا يكون جنسا لكن فى حاشية السيد على التجريد قبل لم يقم
برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيات والذاتيات بالثبوت
واقوى ما ذكره على ذلك انه اذا اختلفت الماهية والذاتى فى الجزئيات لم
تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتياتها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا
الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من
المقدار لا يوجب تغاير الماهية اذ وقوله هو منقوض بالعوارض الخ
ثقل عنه بالهامش فان البياض مثلا متحد فى المعروضات مع انه مختلف
بالقوة والمضعف (قوله انه) اى التقسيم المذكور عام وليس كذلك
بل تارة يكون الكلى متواطئا اذا كان ذاتيا كالحيوان والانسان وتارة
يكون مشككا اذا كان عرضيا كالابيض (قوله والوجود مقول
بالثبوت فلا يكون جنسا) يمكن ان ينظم من هذه المقدمة ومن قوله
الجنس يجب ان يقال على ما تحته بالتواطىء قياس من الشكل الثانى
هكذا الجنس مقول على ما تحته بالتواطىء ولا شئ من الوجود بتواطىء
فلا شئ من الجنس بوجوده وينعكس لقولنا لا شئ من الوجود بجنس اما
الصغرى فلان الجنس ذاتى لافراده وما بالذات لا يختلف افراده واما
الكبرى فلان الوجود لو كان مقولا بالتواطىء لكان ذاتيا للواجب والممكن
وهو محال لما تقرر ان الاشتراك بين الماهيات المتخالفة اذا كان فى ذاتى
كان الامتياز ايضا بالذاتى فيلزم التركيب فى حقيقة الواجب وهو محال فتعين
ان الوجود مشكك لانه كلى وكل كلى امامتواطىء ازمشكك قال شارح
حكمة العين اعلم ان اللفظ الواحد قد يقع بمعنى واحد على اشياء مختلفة
القائلين باستناد الكلى الى الواحد المختار بطريق الاختيار وتعلق الارادة
فالامرهين ولا اشكال (قوله كلاب والابن) فانه بحسب الوجود الخارجى
قد يوجد الاب مع قعد الابن وعكسه لكنه بحسب الوجود الذهنى متى
لو حظ احدهما بوصف كونه ابا او ابنا وجد امعا كما هو حال المتضايقين
(قوله كالعلم والعلم) فانه لا يوجد العلم بدون عالم لاستحالة وجود الصفة
المنصل (قوله كالعلم والعلم) فانه لا يوجد العلم بدون عالم لان الصفة

ومشكك انه عام فى كل كلى
من الكليات الخمس حتى
الجنس والفصل والوجود
مقول بالثبوت فلا يكون
جنسا ولا مقولا لان المقولات
عندهم هى الاجناس
ولا تكون الا مبرجدة

منهم ما بدون الاخر كلاب
والابن وقد يوجد احدهما
بدون الاخر من غير عكس
كالعلم والعلم

بالتشكيك اما بالتقدم والتأخر كوقوع لفظ المتصل على المقدار وعلى
الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع لفظ الواحد على
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم لكن من جهة كونه واحدا واما
بالقوة والضعف كوقوع الالبيض على الثلج والعاج والوجود جامع
لهذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد
والحركة بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة لكونه مبدأ لكل
ما بعده من الموجودات والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على
السواء امتنع ان يكون ماهية تلك الاشياء او جزاء منها لان الماهية
المشتركة بين اشياء واجزائها لا تختلف بالنسبة اليها بل يكون هو امرها
خارجا عنها عارضا لها في الذهن لاني الخارج لا امتناع ان يكون الواجب
لذاته قابلا لوقوعه لا يلزم من ذلك ان يكون وجود الواجب لذاته متناوئا
في الحقيقة لوجود الممكنات لان الامور المختلفة بالحقيقة يجوز اشتراكها
في لازم واحد خارجي (قوله وبان الجنس) دليل ثان من الشكل الثاني
على ابطال كون الوجود جنسا غالبا يهريره هكذا الوجود تفهم الماهية
دونه ولا شيء من الجنس كذلك فلا شيء من الوجود بجنس اما الصغرى
فدليلها ان تفهم الماهية ثم تقيم الدليل على وجودها وعدم وجودها
فحينئذ يكون وجودها خارجا عنها عارضا لها فلا يكون جنسا لان الجنس
ذاتي لا عرضي واما بيان الكبري فلان الجنس جزء ذاتي للماهية ومن
خواص الذاتي عدم تغفل الماهية دونه وقد سلف منا ان للذاتي خواص
ثلاثة احدها هذه قال في شرح المقاصد لو كان الوجود ذاتيا له لما كان

بدون الموصوف واما ذات العالم فقد توجد مجردة عن العلم وفي هذه الحالة
لا يقال له عالم والحاصل انه اذا لوحظ العالم بوصف كونه عالما وجدنا معا
واذا لوحظت الذات وحدها وجد هو بدونها وقد توجد الذات خارجا مجردة

لا توجد بدون موصوفها واما ذات العالم فقد توجد مجردة عن العلم
فاذا لوحظ العالم بوصف كونه عالما حصل التضاف لوجود الصفة
وموصوفها معا في الذهن واذا لوحظت الذات وحدها وجد هو اي
العالم بدونها واما وجود صفة العلم ذهنا وخارجا بدون عالم فلا امتناع

وبان الجنس جزء الماهية
يمتنع فهمها دونه والوجود
تفهم الماهية دونه فلا يكون
جنسا وذهب اقوام الى انه
مقولاتان الجوهر والعرض
واقوام الى انه اربع مقولات
الجوهر والكم والكيف
والنسبة جعلوها جنسا
للسبب السبع فاعدا
الجوهر والكم والكيف
وهو السبع مقولات مقولة
واحدة عندهم ووجهوا
ذلك بان مفهوم النسبة
الذي هو التوقف على تغفل
الغير لورفع عن واحد من
السبع كالابن وهو حصول
في المكان ما بقيت حقيقته
وهو شأن الكافي الذاتي

مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد اهـ وبهذا يتضح كلام المصنف اتم توضيح (قوله ولا يخفى الخ) جواب عما يقال انه لا يلزم من كون الشئ ذاتيا ان يكون جنسا لجواز ان يكون فصلا فهو من تمة ما قبله (قوله في جواب السؤال) اي بما بان يقال ما الاين والمتى والاضافة الخ فيقال في جوابه نسبة كما يقال ما الانسان والفرس والحمار فيقال حيوان وهذا شأن الجنس فانه الكلي المقول في جواب السؤال عما هو بحسب الشركة (قوله وهما تريد) اعلم ان معنى النسبة الذي هو الارتباط بين الشئين كلي عام شامل لكل نسبة كالتى بين الموضوع والمحمول وبين العلة والمعلول وبين المكان والممكن وهكذا وان نسبة الفصل الى الجنس بالعلية والمعلولية كما سلف منا تحقيقه وسيصرح به فقوله لان كل مركب فلكل جزء منه نسبة الى الآخر فهو قول فيه النسبة ههنا بالعلية والمعلولية لان التركيب ههنا من جنس وفصل والنسبة بينهما كذلك ومعلوم ان هذه النسبة ليست شيئا من الاقسام السبعة التى اعتبر جعل النسبة جنسها لان تلك نسب مخصوصة هي السبعة وهذه ليست منها واذا لم تكن النسبة المعتبر جعلها جنسا للسبعة ليست جنسا لهذه لا يكون ههنا تركيب من جنس وفصل حتى يحصل التسلسل بل هذه نسبة بسيطة ولا يلزم من جعل النسبة جنسا هذه النسبة ان تكون كل نسبة داخلية تحتها حتى يلزم التركيب قال السيد فى جواب شىء شرح التجريد المقصود بحصر الموجودات الموجودة تحت جنس فى انهم اندرجة تحت هذه المقولات لا حصر الموجودات مطلقا فيها على العالم وهو الجاهل قبح انه يوجد ههنا وخارجا بدون الصفة (قوله وقد يمنع كل) اي يمنع ان يوجد احدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها الشخصى فانهما يوجدان معا بمعنى انه متى وجدت العلة وجد المعلول واذا

وجود الصفة بدون الموصوف ههنا معنى قوله من غير عكس (قوله كالعلة مع معلولها الخاص) اي المعلول الشخصى فانه يمنع وجود احدهما بدون الآخر واما المعلول النوعى فانه قد توجد بدون علة كالحراة فانها قد توجد بدون النار لو وجد الشمس او الحركة العنيفة

ولا يخفى انه قد مر مثرا
بين تلك السبع المختلفة
الماهية تصلح ان يقال
في جواب السؤال عنها
بحسب الشركة فتكون
جنسا لهما وهما تريد
وقد يمنع كل منهما بدون
الآخر كالعلة مع معلولها
الخاص

فان الحقائق النوعية البسيطة لا تندرج في شئ منها اه فقط ما اطال
به وامام قيل هنا حاصله ان النسبة ان كانت جنسا كان ماتحتها مختلف
الحقائق فلا بد لكل من فصل يميزه عن غيره فهي مركبة من اجزاء وكل
مركب فلا بد ان يكون بين اجزائه نسبة كان تقول هذا الجزء اعني الجنس
عام بالنسبة الى الجزء الاخر اعني الفصل وبالعكس ومعلوم ان هذه
النسبة التي بين الاجزاء ماهية مندرجة تحت مطلق نسبة فتحتاج الفصل
وتكون مركبة وهكذا فلا يتصور ان تكون لانتهى فيلزم ان كل مقولة
من السبع مركبة من نسب لانهاية لها وهو باطل وامان تنتهي ان نسبة
بسيطة لا تركب فيها فلزم التناقض لان الحكم بالبساطة والاعتراف
لاندرج تناقض اذا لاندراج يقتضي التركيب فتكون هذه النسبة
بسيطة لا بسيطة او مركبة لا مركبة ما هو فجرد توضيح لكلامه اخذا
بما يستلزم

عدم انعدم وتقدم المام بذلك (قوله واقسام التقدم خمسة) هذه المسئلة
ذكرت استطرادا لانه لما كان بين المتقدم والمتأخر تضاد في اجزاء الكلام

مثلا (قوله واقسام التقدم خمسة) وبمعرفتها تعرف اقسام التأخر
لانه مضاف له فاذا عرض سبق معنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى
آخر عرض للاخر تأخر هو مضاف لذلك السبق بلا اشتباه فلذلك تراهم
يتموضون لاقسام التقدم مقتصرين عليها وقل من ذكر اقسام المعية
وذكريت في شرح التجريد الجديد قال واما اقسام المعية فلا خفاء في
المعية بالرتبة سواء كانت عقلية كفهومين متساويين واقعين في مرتبة
واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كاهرين
متجاورين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع
العارضه لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزأين اشئ واحد قائم في
العلية مع ذلك الشئ او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كاهرين اشترطا
شرط واحد قائم معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية
بالعلة العارضة لعلتين مستقلتين بمعلول واحد بالنوع لا بالشخص
لامتناع توارده لعلتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة على رأي المتكلمين وان اختلفت الجهتان
على رأي الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأي المتكلمين واما المعية

واقسام التقدم خمسة تقدم
بالزمان على معنى ان المتقدم
حصل في زمان لم يوجد
التأخر فيه كتقدم ذات
الاب على ذات الابن

وظاهره وقد علمت سقوطه رأسا (قوله باختيار الشق الاول) وهو
 عدم الانتهاء الى بسيطة (قوله وليس كذلك) اي ليست النسبة التي بين
 الاجزاء داخلية في المركب اقول حيث اعترف بانها ليست داخلية في المركب
 كانت ليست مندرجة تحت النسبة المجمولة جنبا للسبعة حتى يحتاج الى
 جنس وفصل وحينئذ تكون ماهية بسيطة فقد تناقض كلامه والحق ان
 هذه النسبة بسيطة عارضة للمركب من الجنس والفصل لازمة له ولا يلزم
 من تصور الملزوم تصور اللازم دائما وحينئذ جاز تصور الجنس والفصل
 مع الغفلة عن النسبة بينهما فلا يلزم تحقق نسب لانهاية اها قال العلامة
 عبد الحكيم في حواشي الخيالي ان المستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور
 الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فممكن
 تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا
 بطريق الاخطار والقصد والالزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واخذ
 الى لازمه والى لازم لازمه بالغاما ما بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها في
 الذهن وهو محال اها فقولها غايته تحقيق نسب لانهاية لها م (قوله وذلك
 جائز) بل ممتنع لانه على تقدير تحقق تلك النسب لا تحقق لها الا في الذهن اذ
 ليست من الموجودات الخارجية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهي وهو
 محال (قوله نصف وثلث) اي نسبة للاثنتين نصف وللثلاثة ثلث وهكذا
 الى ذكر اقسام التقدم وقد كان الاولى للمصنف ان يقول كما في المواضع
 ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر ثم يقول واقسام التقدم ليشتمل الكلام
 بعينه مع بعض قال ملا رازي والتقدم والتأخر بديهيان التصور يعرفهما
 كل احد بلافكر وروية والحصر في الاقسام الخمسة ثابت بالاستقراء
 وقد اعترض عليه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض خارج
 عن الخمسة اذ هذا التقدم ليس زمانيا والالكان للزمان زمان ولا ما سواه
 من الاقسام وهو ظاهر واجيب عنه بانه زمانى اذا المعنى بالتقدم الزمانى
 كون المتقدم قبل المتأخر قبلية يقتضى عدم اجتماعهما والجزء المتقدم
 من الزمان كذلك بالنسبة الى المتأخر منه فيكون تقدمه زمانيا لا كونه في
 الزمان المتقدم كي يلزم ما ذكرتم وقيل بهذا التقدم طبعى وايسر بعيد
 الزمانية على راي الحكماء والمعنى الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر
 وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه
 مجرد وجود ما لا يتناها

يتصرف اقول فيه تأمل
من جهة ان مادخل في
الوجود متناه في الحادث
فقط على الراجح والكلام
فيه ويمكن ان يقال القاعدة
في الوجود بالتحقيق لا
بالاعتبار فيجوز فيه ذلك
وعدم النهاية في النسب
من قبيل الثاني كافي للتقدير
اعني الواحد نصف الخ
فيكون جائزا وفيه ما فيه
من جهة ان المدعى ان
النسبة جنس للنسب السبع
والجنس موجود بالتحقيق
لا بالاعتبار كما لا يخفى على
ذوي الابصار او يقال ذلك
الجواب مبني على ما لغير
الاصحاب من جواز دخول
مالا تنهاها في الوجود وذهب
من نسب الى التحصيل
منهم كرسطوا الى ان
الاجناس العالبة عشرة
وهي المقولات فالمقالات
في الجنس العالي اربع وفي
المقام امور وقسوا انداما
الامور فممنها ان هذه
المقولات كيف تكون
اجناسا عالبة مع كون
كل مقولة منها ماهية
مركبة من جنس اعم منها
وقصل مميزاتها بشاركتها في ذلك الجنس وجوابه ان القوم صرحوا بان

(قوله انتهى بتصرف) ليت شعري في اي شيء هذا التصرف اذ ليس
في صدر عبارته نقل عن شيء حتى يرجع اليه وينظر فيه (قوله اقول) فيه
تأمل هذا على تقدير صحة رده علمت ما فيه (قوله متناه في الحادث فقط)
أي لا القديم ذكر الامام ابن عرفة في شامله ان البرهان قام على استحالة
دخول ما لا نهاية له في الوجود من الحوادث لادائه الى التسلسل المفضي
الى نفي العوالم المنقبة برهان النقطع والتطبيق وبغيره من البراهين اما دخول
ما لا نهاية له في الوجود من الواجبات فلا مانع منه اهـ ذكره الشيخ
يحيى الشاذلي في حواشي الصغرى (قوله على الراجح) يقتضي ان هنالك
قولا مرجوحا يجوز ادخول ما لا نهاية له في الوجود من الحوادث ولم يجوز
ذلك احد من المتكلمين ولعله اراد به ما سيذكره من قوله او يقال ذلك
الجواب الخ (قوله القاعدة) وهي كل مادخل في الوجود من الحوادث
متناه في الوجود بالتحقيق أي المحتقن الوجود فقوله لا بالاعتبار تفسيره
(قوله ذلك) أي عدم التناهي (قوله من قبيل الثاني) أي الموجود
بالاعتبار (قوله وفيه ما فيه) لاشي فيه بعدما حطت علما بما حققناه
لك (قوله ما لغير الاصحاب) لعله عني بهم الفلاسفة وهم لا يجوزونه ايضا
اكنه لزمهم من القول بعدم العالم قأمل (قوله فالمقالات) أي الاقوال
وقد ذكرها (قوله وجوابه ان القوم صرحوا الخ) قال شارح الطوالمع
البيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان
كلام من الحد التام والناقص لا يمكن الا لمادة جزء والبيط لا جزء له
ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالأواجب فانه لا جزء له ولا
هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد
لانه لا جزء له ولا يحد لغيره لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بيط لا جزء له
ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد به غيره والمركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد لغيره ضرورة عدم
كونه جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب
عن الصواب فان الجزء السابق من الزمان لكونه معددا للجزء اللاحق
التقدم والتأخر انتهى ثم ان الحصر في الاقسام الخمسة استقراره وهل
مقوله التقدم على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي
على سبيل التشكيك وهو ما اختاره صاحب التجريد نصر الدين الطوسي

عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي تركب عنه غيره يحد لان له جزأ أو يحد الغير به ضرورة كونه جزأ له كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي الحساس وتركب عنه غيره كالانسان فيحد

الاجناس العالية تعريفيها
انما هو بالرسوم الناقصة
لانها لا يتصور ان اجناس
كيف وهي العالية ولا فصل
آخر لان تركب الماهية
من امرين متساوين غير
محقق بل هو احتمال ومنهما
كيف يكون الجوهر جنسا
عاليا مع كونه تحت مطلق

الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة راما للرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ماله خاصة لازمة عنه غير بدئية التصور يرسم ذلك الشيء بها (قوله بل هو احتمال) استدل على بطلانه بانه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساوين فاما ان لا يحتاج احدهما الى الآخر وهو محال ضرورة احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض او يحتاج فان احتاج كل منهما الى الآخر يلزم الدور والالزام الترجيح بلا مرجح لانهما ذاتيان متساويان فاحتياج احدهما الى الآخر ليس اولى من احتياج الآخر اليه ذكره الرازي في شرح الشمسية وهو غير تام لما اوردوا عليه من الاظهار واستدل في شرح المطالع بدليل آخر وهو ان كل ماهية اما ان تكون جوهر او عرضا فان كانت جوهر او يكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان احدا للثمة جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساوين فقط وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين كان كل منهما اما جوهر او عرضا لا سيدل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهر او

وتقدم بالذات والطبع
على معنى ان المتقدم
يوجد بدون المتأخر دون
العكس كتقدم الجزء
على الكل وتقدم العلة
كتقدم الشمس على

منه متقدم عليه طبعاً (قوله وتقدم بالذات والطبع) قال القاضي مير واعلم ان التقدم بالعلة والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ورعا بعتر للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلة باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في قاطب قور يالك الشفاء كذلك (قوله وتقدم بالعلة كتقدم الشمس الخ) وتقدم حركة البد على حركة القلم لا بالعكس وهكذا كل علم مع معلولها

ووجهه صاحب الشرح الجديد بما ينبغي الوقوف عليه (قوله وتقدم بالذات والطبع الخ) يشترك التقدم بالعلة والتقدم بالطبع في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج فان المتأخر في كل منهما يحتاج للمتقدم الا انه في التقدم بالعلة يكون المتقدم علة في

فاما ان يكون جوهرامطابقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وغيره او
جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا
لجزء نفسه وانه محال ثم ضعفت بين وجه ضعفت بما فيه طول فارجع اليه
ان شئت (قوله شيء ومذكور) أي ومعلوم اه ويمكن وموجود
وما فيه وغير ذلك من المفهومات الشاملة (قوله عرض عام له) لصدقة
على الجوهر والعرض وفي كون المفهومات الشاملة اعراضا عامة لما
تحتهم محمل تأمل (قوله دون قبضه) الذي هو العرض قبل ان كل نوع
من الاعراض النبعة بتعبه المتعولات جعل جنسا لما تحتها فلم يحمل
العرض جنسا عاليا شاملا للنبعة ونكون الاجناس العالية اثنين فقط
الجوهر للجواهر والعرض لغيرها وقد علمت ان هذا وازد على من جعل
الاجناس العالية عشرة كاربطة ومن تبعه (قوله لتوقف ما تحتها عليه)
أي من حيث التعقل ضرورة توقف تعقل المركب على تعقل اجزائه (قوله

شيء ومذكور وجوابه
ما ذكر لا يصلح ان يكون
جنسا عاليا للجوهر لفهمه
دونه كما تقدم في الوجود
بل هو عرض عام له ومنهما
جعلهم الجوهر جنسا عاليا
دون قبضه الذي هو
العرض ما وجهه قلت
وجهه كما مر اعني ان
العرض لو كان جنسا
لتوقف ما تحتها عليه

واما المتأخر فيقال على ما قال في التقديم قعدا قسامه تعدد المتقدم وتبرك
التعرض لها ظهورها من مقاديرها (قوله وتقدم بالمكان ويقال له تقدم
بالرتبة) قال ملازاده وهو ما كان اقرب من غيره الى مبدأ المحذور لها
وتقدمه هو تلك الاقربية وهو انطبعي ان لم يكن المبدأ المحذور بحسب
الوضع والحل بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع واما وضعي ان
كان المبدأ بحسب الوضع والجعل كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة
الى المحراب أي كتقدم الصف الاول على الثاني والثالث على الثالث وهكذا
الى اخرها بالنسبة الى المبدأ المحذور الذي هو المحراب (قوله وتقدم
بالشرف كتقدم العالم على الجاهل) قال السيد في حاشية التجريد قبل
عليه ان اريد بالسبق معناه لاغري فذلك غير حاصل في الشرف اصلا
وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بان زيادة العقل
والشرف عيب للتقدم في المجالس عاليا ويلزم منه ان يكون معنى السبق
بالشرف راجعا الى السبق بالرتبة الخفية فلا يكون قسما برأسه اه والسبق
معنى التقدم فاورد هناك يرد ههنا وفي بعض حواشي شرح ايساغوجي ان

ضونها وتقدم بالمكان
كتقدم الامام على المأموم
اذ جعل المبدء المحراب
وتقدم بالشرف كتقدم
العالم على الجاهل

المؤخر بخلاف التقدم بالطبع وعلى كل فهو تقدم ذاتي (قوله اذ جعل
المبدأ المحراب) لانه حينئذ يكون الامام اقرب اليه من المأموم فيكون
سابقا ومتقدما عليه فان المتقدم بالمكان ما كان اقرب من غيره الى

واللازم باطل بخلاف
الجواهر فان ما تحته متوقف
عليه ومنها انهم ردوا
حقيقته الوجود بالتشكيك
الذي هو من اسبابه فيه
التقدم والتأخر فيقال
مثله في الجوهر لتقدم
الجواهر بعضها على بعض
بل في كل كلي ويرتفع
التواطؤ وجوابه ان
الاختلاف الموجب
للتشكيك لا بد وان يكون
واقعا في نفس المفهوم
الكلّي فالوجود ليكون
ما ذكر من التقدم
والتأخر واقعا فيه من
قبيل التشكيك بخلاف
الجواهر مثلا فان تقدم
بعضها على بعض وتأخرها
ليس واقعا فيها بل في
وجوداتها وكذا يقال في
الانسان اختلاف افراده
بالتقدم والبياض مثلا
لا بسبب كونه كليا متواطيا
للكون ما ذكر خارجا عن
مفهوم الانسان والحاصل
ان التشكيك معناه
الاختلاف في نفس المفهوم
ومن خواصها وجوب انعكاس
كل واحد من المتضامين
الى الآخر اي يحكم
بإضافة كل واحد من

واللازم باطل) لانه تعقل الابن والنتي مثلا لا تقتصر الى تعقل العرض
واحسن من هذا ما قاله في شرح المقاصد من ان المعنى من الجوهر ذات
الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع
وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما
تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيه من الخصص كالماتني
لخصصه العارضة للحيوانات (قوله ردوا بحقيقة الوجود) فقالوا
لا يصح ان يكون جنسا عاليا لانه من قبيل المشكك والجناس العالبة
من قبيل الذاتيات وهي لا تتفاوت كما تقدم شرحه وبقيته الكلام غنى
عن البيان (قوله اختلاف افراده بالتقدم) أي تقدم بعضها على بعض
في الوجود وقوله والبياض أي اختلاف افراد الانسان في حقيقة البياض
فان الصقلي مثلا شديد بياضا من الرومي وهكذا فالاختلاف بشدة
البياض وضعفه واقع في مفهوم البياض الخارج عن حقيقة الانسان
العارض له (قوله وقد زعمتم ان بعضها بسيط) الكلام مع الفلاسفة
والمراد بالبسيط هنا ما لا مركب فيه أي هي ما هي ببيطة (قوله وجوابه)
متع للضرورة فهو نقض تعصبي قال في المواقف وشرحه انما يحكم بكون
الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وقصولا وغيرهما اذا علم
انها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذا
يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما
خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركي في ذاتي ويختلفا بعرض
من جهة انواع السبق السابق بالشرط وذكرك كلاما غير محرر هناك بيناه فيما
كتبناه على الشرح المذكور وتحرير المسئلة يؤخذ مما هنا فاحفظه
فكثيرا ما يغلط فيه (قوله ومن خواصها وجوب انعكاس الخ) قال
السيد هذه الخاصة انما هي للصنف المشهور اعني المختروض من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق
والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه
النسبة واما المضاف الحقيقي فلان نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى
لقولك ابوة البتة وفي قيد الحيتية اشارة الى ذلك فمن كان له قلب قد ذكر
مبدأ محدودا لهما وتقدمه وتلك الاقربيه (قوله ومن خواصها وجوب
انعكاس الخ) افاد به انه لم يتوقف ذكر الخاص وليس هذا الانعكاس

المشكوك فافهم ومنها ان
الجوهر مثلا لو كان جنسا
عاليا لما تحته لكان امتياز
ما تحته من الانواع بعضه
عن بعض بالفصول الذاتية
فحينئذ يكون كل نوع منها
مركبا من الجوهرية وربما
تميزه عن غيره من الانواع
فتكون كلها مركبة وقد
زعمتم ان بعضها بسيط
وجوابه ان كون الجوهر
جنسا لما تحته لا يقتضي ان
جميع ما تحته مركب منه
ومن الفصول كما زعمت
بل بعض ما تحته كذلك
وبعضه وهو البسيط تميز
بنوعه وشخصه فيكون

المضافين الى صاحبه من
حيث هو مضاف اليه فكما
تقول الاب ابو الابن تقول
الابن ابن الاب واذا لم
تعتبر الحية لم يتحقق
الانعكاس كما لو اضيف
الاب الى الابن من حيث

ثبوتى ارسلي بلواز كونه اى كون ذلك لذاتى اعنى ما ليس بعرضى تمام
ماهية ما كافر اذ البسيط الذى هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف
بالتعينات التى هى امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها
وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الثبوت ويمتاز عنها بقيد
سلي هو انه ليس مفهوما الا للثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس
يلزم من ذلك تركيب الوجود اه مع حذف راد اعلمت هذا نقول الجوهر
كما تقدم عدم من اقسامه المجردات ولا تركيب فيها ومقتضى كونه جنسا
لها ان تميز عن غيرها بقيد ذاتية ثبوتية وعن غيرها كذلك يلزم
التركيب وهو خلاف المفروض هذا حاصل الابراد وحاصل الجواب
ما استدلته من ان ذلك ليس بلازم بل قد تميز بقيد سلية وتكون
حقيقتها هى ذلك الجنس فالقول تميزت عن بقية اقسام الجوهر بالتجرد
عن المادة الذى هو قيد سلي وكذلك النفوس وتميزت عن النفوس
بعدم تعلقها باليدن تعلق التدبير والتصرف كتميزها بعدم تعلقها بالغير
تعلق التأثير فلا يلزم من اشتراكهما فى الجوهرية ومشاركتهما للغير
فيها ايضا التركيب كبقية الاقسام وقد قال السيد فى حاشية شرح التجريد
ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان
ذلك ممنوع فى اى جنس كان مضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة
على قصورها لصدق العرض العام اه ومعناه ان الحيوان مثلا يصدق
على الناطق الذى هو فصل لماهية الحيوان النوعية وهى الانسانية فيقال

(قوله من حيث هو مضاف اليه) يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد
من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر
وجب ان تنعكس هذه النسبة فنسب للاخر اليه ايضا قاله السيد (قوله
واذا لم تعتبر الحية الخ) يعنى انما قيدنا بالحيتية وقلنا من حيث هو مضاف
اليه لانه اذا لم تراعى هذه الحيتية لم يجب الانعكاس قال فى شرح الطوابع
وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور فى المنطق اه اى فهو انعكاس
لغوى وانما كان غير المنطقي لان المنطقى هو ان يجعل الموضوع محمولا
والمحمول موضوعا وهما يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم يكرر ذلك
المذكور فى المنطق ولذلك فسر بقوله اى الحكم باضافة الخ (قوله من
حيث هو مضاف اليه) اى لا من حيث ذاته فالحيتية للتقيد ولذلك قال

الناطق حيوان فصدق عليه كصدق الماشي وإنما كانت الحيوانية ليست ذاتية للناطق لما استنقل عنهم التصريح بأن شيئا من الجنس واجزائه ليس داخل في الفصل وإذا لم يكن داخل فيه كان عرضيا له وأوضح مما قررته ما قيل هنا حاصل الجواب منع أن كون الجوهر جنسا عابا للجواهر يستلزم تركب ما تحته من الأنواع بل اللازم له أن يكون ما تحته حقائق متمايزة ثم إن التمايز قارة يكون بالفصل كما في الماهية المركبة وقارة يكون التميز بنفس الحقيقة وشخصها كما يقال الوجود عين الوجود ويقرّب من هذا ما يقال علامة الجيم نقطة من تحتها وانحاء من أعلاها وانحاء تنميز بنفسها وأنها مأخوذة من النقط فالجيم وانحاء بمنزلة الماهية المركبة وانحاء بمنزلة الماهية البسيطة (قوله قبل) وهذا الجواب اقناعي والتعبير مشعر بالتضعيف وهو كذلك (قوله لأن فصل الماهية من مقولة جنسها) اعلم أن العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص فيكون لكل واحد منهما صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هاتين في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزبد هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم إليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الإنسان ثم ينضم إلى هذه الماهية موجود آخر هو الشخص الخصوص فيحصل منهما زيد إذا لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور رجل هذه الأشياء بعضها على بعض بالمواطأة هذا القدر من التحقيق يحتاج إليه هنا وله بقية في شرحي المواقف وحاشية البحر يد للسيد زبدية علم وجه كون فصل الماهية من مقولة جنسها لأن الفصل في الخارج هو الجنس والنوع والشخص فلا موجود خارجا إلا الشخص وهو من مقولة الجوهر فيكون الجنس والنوع والفصل كذلك أذهى عين الشخص خارجا وإن حكم المتعلق مضافا إلى الموضوع ويجعل محجولا (قوله فلو قلت الأب اب إنسان الخ) عبارة المواقف هكذا فأنك إذا قلت هذا اب لإنسان لم يلزم أن هذا اب لإنسان اه وبعبارة شرح المقاصد وما إذا لم تعتبر الحقيقة لم يتحقق الانعكاس كما إذا قيل الأب اب إنسان لم يكن الإنسان مضافا إلى الأب فإذا لم تعتبر الحقيقة الخ وفهم منه أن هذه الخاصة أعماهي للمضاف المشهورى وهو المعروض للمضاف الحقيقي كما تقدم ولا يتصور الانعكاس في المضاف

منفصلا عن المركب
قبل وهذا الجواب اقناعي
ومنها أن الجوهر لو كان
جنسا للجواهر لكأن
فصولها أيضا جوهرية
لأن فصل الماهية من
مقولة جنسها لأنها لا تتركب
من آخرين متمايزين وإذا
كانت فصول الجواهر
جوهريّة كان الجوهر

هو إنسان فلو قلت الأب
اب إنسان لا تنفي العكس
فلا يقال إلا إنسان إنسان
اب قال في شرح المقاصد
وطريق معرفة الانعكاس
أن تنظر في اوصاف

العقل بتغايرها وتمايز بعضها عن بعض ذهنا وباعتبار صورها العقلية
توصف بالجنسية والنوعية والفصلية لان هذه صفات الاجزاء الذهنية
قدارة بزخمها الحيوان مثلا بشرط شئ فيكون عين بعض انواعه واخرى
بشرط لا شئ فيكون جزأه وقارة لا بشرط شئ فيكون محمولا عليه
فالتحقيق ان هذه الصور اشئ واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر
بسيط ذاتا ووجودا يتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور
المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة هي عين المركب في الخارج
ماهية ووجودا وان جعلها في الخارج هو عينه جعله فيه ولا امتياز
بينهما الا في الذهن فقط وهناك اقوال آخر قد ضعفت فان قلت اذا قلنا
الانسان حيوان ان كان المحمول غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة
الحكم بوحدة الاثنين وان كن عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون
مقيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وجوابه ان معنى حمله عليه هو ان
هذين المفهومين المتغايرين في العقل هو شيئا الخارجية واحدة (قوله
جنالها) اي تلك الفصول كجنسها اي كما انه جنس جنسها وهذه

فلا يقال ان ابن ابي المصنف راد في التعبير ما اوجب التغير (قوله اذا
وضعت بالعين المهملة) اي اعتبرته ووصفت به ومحصلة انما يجمع اوصاف
كل من الطرفين ونظريتها فاي وصف وجدناه بحيث اذا اعتبرناه مع
موصوفه ورفعنا ماعداه من الصفات فلم نعتبرها بقيت الاضافة بينهما
واذا رفعناه ووضعنا غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو
الاضافة الحقيقية فاذا اعتبرنا عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه
ما اخذنا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا كلاب او مركبا
كذي الجناح ونسبنا احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا قاله
السيد وقد اصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن للوصف من الجانب
الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضامتين ما اخذنا مع اضافته وليس
للوصف الاخر اسم الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا

الحقيقي فلا يقال ابوة البتوة (قوله اذا وضعت) بالعين المهملة اي اعتبرته
ووضعت به وحاصل ما ذكره ان يجمع اوصاف كل من الطرفين ونظريتها
فاي وصف وجدناه بحيث اذا اعتبرناه مع موصوفه ورفعنا ماعداه من
الصفات فلم نعتبرها بقيت الاضافة بينهما واذا رفعناه ووضعنا غيره مكانه لم

العالى جنسها بالجنس
فيلزم ان يكون للفصول
فصول اخرى غير هوى
جوهرية لما مر وهكذا

الطرفين فما كان اذا

وضعت ورفعت غيره

بقيت الاضافة واذا رفعت

ووضعت غيره لم يبق

الاضافة فهو الذي اليه

الاضافة مثلا اذا اعتبرت

من الابن البتوة مع تقي

سائر الصفات كان الاب

مضافا اليه واذا رفعت

البتوة مع اعتبار البراقى

لم تتحقق الاضافة انتهى

ومن خواصها انها اذا كانت

مطلقة اي غير معينة او

محصلة اي معينة في طرف

من الخواص

فان نظر

فان

فان

فان

فان

فان

فان

فان

المقدمة ممنوعة كما يأتي (قوله ويتسلسل) ليس هذا يتسلسل بل اجتماع
أمور لا نهاية لها فإرادنا يتسلسل وجود أمور غير متناهية على القول
بوجود الكل الطبيعي في الخارج يلزم وجود الأمور الغير المتناهية
بالفعل وعلى القول بعدم وجوده وبأن الأجزاء الذهبية أمور متناهية من
الطوية البسيطة يلزم وجود الأمور الغير المتناهية بالفرض بمعنى لو نذر
وجودها كانت غير متناهية (قوله لقاعدة أن الجنس الخ) قال في
شرح المطالع وأما جنس الفصل فهو غير معقول لأنه لو كان للفصل جنس
يكون مشتركين الماهية وتوقع ما تحققت الاشتراك والجنسية فإن كان
تمام المشترك بينهما يكون جنس الماهية إن كان بعضا من تمام المشترك
يكون فصل جنسها ولا شيء من أجزاء الجنس يدخل في الفصل والالم يكن
المجموع فصلا بل يكون الفصل بالحقيقة الجزء الآخر وأيضاً لو دخل
الجنس أو جزء منه في الفصل يلزم التكرار في الحد التام وأنه باطل أه
(قوله وصف له خارج عنه) هو معنى ما نقلنا من أنما عن السيد أن
أجناس الماهيات الترتيبية صادقة على فصولها صدق العرض العام
قد ذكر (قوله سلمنا أن الجوهر جنس الفصول) أي على طريق الجدول
وارضاء العنان والافجنس الفصل غير معقول كما نقلناه وليته حذف هذا
الكلام من هذا إلى قوله ومنه أن الامكان الخ فان جواب السؤال المورد
قد تم بدونه وهو محض أوهم بخلافه الكلام كما سبقين (قوله والتغاير
بينهما) أي بين النوع والفصل اعتباري لأننا إن اعتبرته من حيث النطق
يقال الطير طير الجناح وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر
المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذا الجناح فانه
يجب الانعكاس حينئذ أه (قوله ومن خواص الاضافة أنها إذا كانت
مطلقة الخ) أعلم أن هذه عبارة شرح المقاصد ولم يغير بلفظ الخاصة وإنما
ذكر هذين القسمين في ضمن تقسيمان ذكرها وعبارته هكذا
وإن كافؤ الطرفين يعني أن الاضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة
كانت في الطرف الآخر كذلك وإذا كانت قطعية فطلقة مثلا
الضعف العددي على الإطلاق إذا انصف العددي على الإطلاق
والضعف الذي هو العدد كالاربعة مثلا باربعة نصفه كالاثنتين ثم ذكر
تقنيات آخر فقد ادرج ما عبر عنه بالخاصة أيضا في الأقسام وكذلك

متناهية ومثل هذا
يجري في كل مقولة مثلا
الكيف لو كان جنسا
للكيفيات لكان لها فصول
ايضا من الكيفيات لما
هو وإذا كان لها فصول من
الكيف كان الكيف جنسا
لتلك فيكون لتلك أقصو
فصول ايضا من الكيف
ويتسلسل وجوابه تسليم
أنها جوهرية ومنع كون
الجوهر جنسا لها لقاعدة
أن الجنس خارج عن ماهية
الفصول غاية أن الناطق
بشيء ذو نطق وكونه جوهر
أو جسما وصف له خارج
عنه فلا يلزم من كونه
جوهر أن يكون جنسا له
حتى يلزم عدم النهاية في
ذات المركب الجوهر
سلمنا أن الجوهر جنس
للفصول لكن لا نسلم
لزوم الفصل لها لأن
الفصول إنما تكون للأنواع
لأن الفصول لأنها غنية عن
تميزها عما يشاركها في
ذلك الجنس الذي هو
الجوهرية من جهة أن
جوهر الماهية الذي هو
الفصل هو جوهرها الذي
هو الجنس المتبعض بالفصل
عما يشاركه في الجوهرية والتغاير بينهما اعتباري

في الفصل وان اعتبرته من حيث الحيوانية والناطقية فينوع هكذا
 قبل وهو كلام ظاهر جوري فيه كلام المصنف والحق ان التباين بين
 النوع والفصل باعتبار الوجود الذي باعتبارها هذا الفصل فصلا
 والجنس جنس حقيقي كسلفك تحتية فان النوع مجموع الجنس
 والفصل في مادة مركبة والفصل جزء ذلك المركب وكيف يعقل ان
 التباين بين الكل وجزئه اعتباري قد بر (قوله انتهى) لم يذ كر في صدر
 العبارة ما يفيد العزو فليت شعري ذلك المنتهى كلام من (قوله ونسبنا
 التسلسل) ثم فانه اذا اتى ان يكون للفصول اجناس اتى التسلسل وانما
 يلزم على تقدير ان يكون لها اجناس فان قلت قد يقول منع كون الفصول
 اجناسها جواهر الخ انتفاء ان يكون الجوهر جنسا لها لانها الاجناس لها
 أصلا وهي تندلزم التسلسل قلت نعم لكن هذا ليس هو عين ما استلفه فان
 قوله سا بقا ومنع كون الجوهر جنسا لها وقوله بعد وكونه جوهر او جسم
 وصف له خارج عنه الخ يفيد ان لاجناس لها أصلا فذلك فرع عليه قوله
 حتى يلزم عدم النهاية الخ وحينئذ كان حق التعبير منع ان يكون للفصول
 اجناس حتى يتطابق السابق واللاحق وعلى كل حال لا نسلم ان يحصل
 الجواب الاول ماذا كر بل محصله منع التسلسل حتى ان يكون للفصل
 جنس فانهما (قوله بناء) راجع لتسليم أي ان التسلسل انما يمنع
 في الجواهر المركبة لا مطلقا أي ليس ممنعا مطلقا خصوصا اذا كان
 اعتبارا أي جاري في أمور اعتبارية وقوله جدا راجع لتسليم وأقول قد

واذا كان نفس الجنس
 الذي يتميز فلا يحتاج الى
 التميز أيضا نعم لو كان
 غيره ذاتا ووجودا لاحتاج
 مثلا الجوهر الذي هو
 الجنس أو الناطق هو
 بعينه الجوهر الذي هو
 الجسم أو الجوهر الذي
 هو الحيوان لكنه باعتبار
 حصول الجنس أو الناطقية
 صار جنسا أو ناطقا اه
 أقول وحاصل الجواب
 الاول منع كون اجناسها
 جواهر وتسلم التسلسل
 بناء على ان منع
 في الجواهر المركبة
 لا مطلقا خصوصا ان كان

صنيع المواقف ويعتذر عن المصنف بان تقسيم الشيء الى اقسام
 خاصة من خواص ذلك الشيء الا انه رد عليه امر ان الاول ان تفسير
 الاطلاق بعدم التعيين والتحصيل بالتعيين غير مناسب بل المناسب ان
 يفسر الاطلاق بعدم التقييد والتحصيل بالتقييد كما لا يخفى الثاني ان
 قوله في آخر العبارة اه ملخصا من غير ان يذ كر العبارة التي تلخصها
 معيب في صناعة التدوين لان فيه حواله على مجرول فكان الاولى ان
 يقول ملخصا من عبارة كذا ليقال ان قوله سابقا قال في شرح المقاصد
 وطريقه الخ يفيد ان هذه من نعمة عبارة الشرح المذكور لا نقول
 لا افادة مع حتمها بقوله اه وتصدير هذه العبارة بقوله ومن خواص
 الاضافة كذا فان هذا الصنيع يفهم ان هذا كلام آخر غير الاول

أسلفت لك أنه كان التلاني حذف هذا الكلام رأساً حتى تكون في غنية
عن مد القلم والآن اجتماع الكلام فنقول أما قوله انما يمنع في الجواهر
المركبة قد نهى عن اجتماع على ان هذا ليس تسلسلاً وانما هو اجتماع أمور
لأنهاية لها وبناء على هذا يتم الحصر فانه انما يلزم ما ذكر على تهدير تركيب
الجواهر فيقال ان للفصل جنساً فيحتاج لمميز عما شاركه في ذلك الجنس
وذلك المميز هو فصل أيضاً وله جنس فيحتاج لمميز وهكذا فيلزم التركيب
من أمور لأنهاية لها فاما اذا انتهى المركب الى بسيط لا جزء له فلا وهذا
كلام حسن اما لو جرينا على ظاهره وان هذا تسلسل فالحصر مم فانه يجري
في أمور موجودة سواء كانت مركبة أو بسيطة جواهرها واعراضها واما
قوله جند لا يقتضي ان الجواب السابق ليس تحقيقاً بل هو الزامى وليس
كذلك فإمل (قوله والثاني بالعكس) أي منع التسلسل وتسلم ان الجواهر
جنس الفصول هذا مراده من العبارة وقد علمت ان التسلسل منتف في
الجوابين فزجعا لمنع ان يكون للفصول أجناس وهو الاول أو طياً أجناس
جوهرية وهو الثاني والتسلسل على كليهما منتف كما نهى عليه (قوله
وفيه) أي في الجواب الثاني (قوله كافي العلامة السنوسي) عبارته ممكداً
واما الفصل فان كان متساوياً بالبناءه وكان هو تمام الجزء المميز لها فهو فصل
قريب لها وان كان متساوياً لها ولم يكن تمام المميز فهو جزء من تمام المميز
ومساو له لانهم ما يعاينان الماهية فهو أيضاً فصل لتمام المميز فان كان
تمام المميز فهو فصله القريب والاف هو جزء من تمام المميز له ومساو له ولا

اعتبار يا جند لا والثاني
بالعكس قلت وفيه انهم
صرحوا بان الفصل لا بد
وان ينتهي الى فصل بسيط
كافي العلامة السنوسي

كانت في الطرف الآخر
كذلك مثلاً النصف

واما انه من الشيء المذكر او غيره فلا (قوله كانت في الطرف الآخر
كذلك) أي اذا كانت مطلقة في طرف كانت في الطرف الآخر مطلقة
او كانت محصورة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك قال في شرح
المواقف هذا ان حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل
له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس يعني
ان الرأسية مضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس الى ذي الرأس فاذا
حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم

تبقى تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية (قوله كانت في
الطرف الآخر كذلك) أي اذا كانت مطلقة في طرف كانت في الطرف

بدان ينتهي الى ان يكون جزءا مساويا لبعض العقول وتعام المميز له لا
 يتصل ويلزم تركيب الماهية مما لا يتناهي فهذا الفصل قريب لذلك
 الفصل الذي هو تعام مميزه وفصل فصل الماهية الاولى فهو فصل بعيدا
 عن رتبة اراء كثير هذا كما ان كان الفصل مساويا للماهية وان كان اعم
 منها والقرض انه فصل فهو فصل لبعض أجناسها كالحاس مثلا
 والمتحرك بالارادة للانسان بعيد عن رتبة ايضا اواكثر اه واستفيد
 منه شيان الاول انه قد يكون للفصل فصل الثاني ان القرب والبعد في
 الفصل قد يكون في غير فصل الجنس وكلاهما ضعيف شين ذلك بعد
 التمثيل لما ذكره على ما نقل عنه محبته العلامة اليناني عن شيخ شيوخه
 المغربي قال ثم هذه امور تدبرية لا تحقق لها فان ثبت ان يتضح لك هذا
 الكلام فقد رمت ان الناطق مركب من الكايب والضاحك ولا شك في
 تساوئهما لانسان وانما المميز فهو فصل قريب للناطق وفصل فصل
 للانسان فان قدرنا ان الضاحك جزء من جزء الناطق كان فصلا بعيدا من
 الانسان بمرتبتين ولا بد ان ينتهي الى تعام المميز والادى الى تركب الماهية
 من امور غير متناهية اه اما بان ضعف الثاني فهو ان القوم بعد ان
 عرفوا الفصل بانه كى يحمل على الشئ في جواب أى شئ هو في حوضه
 قسموه الى قريب وبعيد فقالوا ان ميز عن المشاركات في الجنس القريب
 وقريب كالتا في الانسان فانه مميزه عن مشاركته في الطيور وان مميزه عن
 المشارك في الجنس البعيد فبعد كالحاس للانسان فانه مميزه عن مشاركته
 في الجسم النامي قال العلامة الرازي في شرح الشبهة واعمال اعتبار القرب
 والبعد في الفصل المميز في الجنس لان الفصل المميز في الوجود ليس محقق
 الوجود بل هو مبني على احتمال بد كرورجا يمكن ان يتبدل على بطلانه
 بانه لو تركب الماهية حقيقة من امرين متساويين الى آخر ما سلفناه في
 انطال تركب الماهية من امرين متساويين والاهلامه السيموني قسم
 الفصل الى مساو للماهية وهو الذي يفصلها عن جنسها القريب كالتا في

يحصل الشخص الذي هو ذوالرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة
 الحقيقية حتى تصير هذه الرأس وجب ان يحصل الاضافة في الطرف
 الاخر مطلقة وكانت محصورة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك

لما هيبة الانسان والى اعم منها وهو الذي يفصلها عن جنبها البعيد
كالجاس قاته فصل ماهية الانسان عن جنبها البعيد وهو التامى ثم قسم
القسم الاول وهو المساوى الى قريب وهو تمام مميزات الماهية كالناطق والى
بعيد وهو جزء تمام المميز والبعيد يكون مرتبة تبا كثر وظاهره ان هذا
التقسيم في المساوى يكون في فصل الجنس وفي فصل الوجود وليس كذلك
بل لا يتصور هذا الا في فصل الوجود واما بيان ضعف الاول فلما قال التبعيد
في شرح المواقف الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده
وقال في حاشية الشبهة لا يمكن في كون الجزء فصلا للماهية مجرد تميزه
لها في الجملة بل لا بد ان لا يكون تمام المشترك بينها وبين نوع آخر اه فهذا
مما يضعف ان يكون الفصل فصل قنامل (قوله فهذا) صريح في التعدد
المشار اليه ما صرح جوابه وكان الاولى ان يقول صريح في التركيب لان
الكلام فيه ولانه المستفاد من كلام الشيخ السوسى حيث اعتبر الفصل
فصلا واما التعدد فانه ان اراد به ان الفصل ينقسم الى قريب وبعيد وان
للماهية قصولا متعددة ليكن البتة في مرتبة واحدة فهذا الاخلاف فيه
وليس الكلام فيه وان اراد ان ماهية واحدة يكون لها فصلا او اكثر في
مرتبة واحدة فممنوع قال في المواقف وشرحه الفصل القريب لا يتعدد فلا
يكون لشيء واحد سواء كان نوعا خيرا او لافصالان قريبان اى في مرتبة
واحدة والا لاجتمع على المعلول الواحد بذات علان مستقلتان وقيد

الاخر فتكون الرأس وذو الرأس متعنيين اه (قوله النصف
المطلق) اى غير مقيد بعدد مخصوص بازاء الضعف المطلق كذلك فاذا
لاحظ العقل نصف الشئ كان ذلك الشئ مضابفا للنصف بمعنى ان ذلك
الشئ ضعف له وقوله وبالعكس يعنى الضعف المطلق غير مقيد بكونه
ضعف عدد مخصوص مضابفا للنصف المطلق لان ملاحظة كون شئ
مضابفا لشئ يتوقف على ملاحظة كون الشئ الاخر نصفه وقوله
فاذا حصل الخ تفصيل لما اجله قبله (قوله قال الحسين الخ) ترجمه ابن خلكان
في تاريخه وكذلك صاحب طبقات الاطباء واطالوا في ذلك فراجعهم ثم ان
ما ذكره المصنف تلخيص لعبارة الشيخ ونصها على ما حكاه السيد عنه
(قوله النصف المطلق) اى الذى لم يقيد بعدد مخصوص وقوله بازاء

وغيره فهذا صريح في

بازاء الضعف المطلق

وبالعكس فاذا حصلت

النصفية في جانب حصلت

الضعفية في الجانب الاخر

وبالعكس والضعف

المخصوص كاربعة بازاء

نصفه كاثنتين وكالعشرة

فهى نصف العشرين

والعشرون ضعف العشرة

قال الحسين بن عبد الله

ابن سينا بسين مهملة

مكورة واقف آخره

مقصورة تكاد الاضافات

الفصل بالقرىب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون
كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان
والحاس للجنس النامي والنامي للجسم المطلق وقابل الابعاد للجوهر
انتهى (قولاً وباطال) لو تم (قوله ويمكن ان ما هنا) أي قوله فهذا صريح
الخ طريقة وقد علمت ضعفها قوله وان صرح بالبناء للجوهر عطف
على قوله صرحوا وهذا اعتراض على الجواب الاول (قولاً جوهر ذو نطق
مقتضاه) ان الجوهر جنس للفصل (قوله ويمكن ان رسم وهو كذلك لان
الجنس خارج عن ماهية الفصول كما تقدم (قوله وان قوله عطف على
انه صرح فهو اعتراض ثان (قوله وقد فهم) وجه فهمه ان فصل الماهية
من مقولة الماهية مع عدم جعل الجوهر حاله (قوله انه لا يلزم الخ)
ممنوع فان الفصل جزء ذهني وهو باعتبار وجوده الخارجي من مقولة
الجوهر كالانسان فانه بوصف بالتوعية باعتبار الوجود الذهني ولا
يخرج بذلك عن كونه من مقولة الجوهر كما سبق تحقيقه (قوله ومنها
ان الامكان والوجوب) أي والاستحالة (قوله لا ندراجهما تحت مطلق
التبعية تسمح بل هي كصفات عارضة للنسبة بين الماهية والوجود وهي
غير الوجوب والامتناع والامكان التي جعلت جهات القضايا فان المبحوث
عنه في هذه وجوب الوجود أو امكان الوجود والعدم وامتناع الوجود
فهى جهات ومواد في قضايا مخصوصة بمجولاتها وجود الشيء في نفسه

بعد ان ذكر ان ما نقله صاحب المواقف ليس هو المنصوص عن الشيخ
قال قدس سره واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا
نكاد تكون الاضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي
بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة
فاما من الكم وهو ظاهر واما من النوع كالعالم والقاهر والمانع واما
التي بالفعل والانفعال فكالب والابن والقاطع والمقطع واما التي
بالمحاكاة فكالمعلوم والمعلوم والحس والمحس فان العلم يحاكي هيئة
المعلوم والحس يحاكي هيئة المحس وكذلك تعالى الله عن ذلك في شرح
المقاصد والمصنف رحمه الله لخصها تلخيصاً فاحشاً فانه حذف الواو
المذكورة بعد المعادلة وكأنه توهم ان القسم لهذه الاقسام هو المعادلة

التعدد وابطال قوله لان
الفصول انما تكون
للا انواع لا للفصول ويمكن
ان ما هنا طريقة وانه
صرح بان الناطق جوهر
ذو نطق ويمكن ان رسم
وان قولهم شيء ذو نطق
مقتضاه ان الشيء جنس
مع انه تقدم انه عرض
عام ويمكن ان يكون رتبة
او مثالا وقد فهم من المقام
انه لا يلزم من كون الشيء
من مقولة ان يكون جنساً
له فليتامل وليحرر رتبتهما
ان الامكان والوجوب
والوحدة والنقطة أمور
رائدة على المقولات
المتقدمة فلا يكون الجنس
محصوراً في المقولات العشر
وجوابه ان الاولين
ليس باجناس عالية
لاندراجهما تحت مطلق

فكون أخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول فيها قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وهذا التحقيق ان الوجوب والامكان اعتباريان للقاعدة التي ذكرها صاحب التلويحات وتقدمت (قوله واما الاخيران) تقدم الكلام عليهما متوفى (قوله وحينئذ يقال الخ) كانه على جهة الغزو وهذا لا غرابة فيه حتى بلغزبه وتقدم في صدر الحاشية لذلك امثلة عديدة ومنها المقولات العشر فانها تعرف بالرسم الناقصة والبسائط (قوله التصريح في الحكمة) أي في كتبها ولم أره وقوله وهي به أولى لم يظهر لي وجهه وان قيل في توجيهه لان مناط الجوهرية على الاستغناء والقيام بالنفس وذلك كما عندهم في المحررات لعدم احتياجها للمادة والمكان وانها مؤثرة على زعمهم وابست ماثرة بخلاف الاجسام فانها مفتقرة الى المواد (قوله بالنسبة الى الاول أي افراده) لا ينافي التشكيك بالنسبة اليه والى الثاني أي مجموع افراد الاول ومجموع افراد الثاني واما القوائد (قوله فيها الفصل الخ) قال في شرح المطالع الفصل له تب ثلاث نمية الى النوع ونسبه الى الجنس ونسبه الى حصة النوع من الجنس اما نسبه الى النوع فبانه مفهوم له كقوله الناطق

فقرأ اقسام المعادلة بالاضافة وانما هي اقسام بالتسوية فالمعادلة احاد الاقسام كالاقسام التي بعضها والجميع يدل من اقسام والمراد بالمعادلة هو ان يكون الوصف واحدا من الجانبين كالاخوة والحواروا مثله هيبة الاقسام مذكورة في كلام ابن سينا غير انه لا بد من شرح قوله ومصدرهما من القوة فاني لم ار من شرحه ممن تعرض لنقل كلامه حتى ان المصنف حذف هذه الجملة من كلامه اسقاطا لمؤنة تكلفت شرحها وانا اشرحها بما فتح به المولى وعسى ان يكون صوابا فاقول وبالله التوفيق فقوله ومصدرها أي ما يصدر عنهما أي الكم والفعل فضمير الثانية يعود اليهما ومصدرهما يقر أبا جرع عطف على قوله والى بالفعل وقوله من القوة بيان لذلك المصدر أي ما يصدر عنهما هو القوة فان القوة التي في الغالب والقاهر والمبايع مرجعها الكم والفعل فقد تكون القوة بسبب الكثرة كافي العدد الكثير فانه غالب للقليل عادة وقد يكون الغالب واخذا وعلى كل فلكم تحقيق فيه وكذا للفعل لان كلام من الغلبة والقهر والمبايعه فيه فعل

النسبة واما الاخيرين فعلى انهما كيف فظاهر لا يكونان من المقولات وعلى انهما نوع بسيط فكذلك ويعرفان بالرسم كما صرحوا به فلا تنافي بين البساطة والتعريف وحينئذ يقال لنا شيء موجود حادث لا يمكن تحديده ومنهما ان جعلهم الجوهر مقولا بالمواطنة تنافيه التصريح في الحكمة بانه مقول بالتشكيك على الجواهر الحتمية والمحررات عندهم وهو بها أولى وجوابه أن التواطؤ بالنسبة الى الاول لا ينافي التشكيك بالنسبة اليه أو الثاني وليحقق المقام فانه من قرأ الاقدام اللهم ضراعه اليك بجاه أنبيائك عليهم أفضل الصلاة والسلام وعليه والال ان تردني بردا عترك الجبل وان تكلني اليك وان تفرج يانعم الحبيب و يانعم الوكيل واما القوائد فنه ان الفصل نسبته الى

للإنسان وكل مقوم للعالي مقوم للسافل إذا العالي مقوم له ولا ينعكس كليا
والألم يبقى بين العالي والسافل فرق آتاهما في تمام الذاتيات حيث
اسكن بعض مقوم السافل مقوم للعالي وأما نسبتته إلى الجنس فبأنه مقوم له
كتقسيم الناطق الحيوان إلى الإنسان وكل مقوم للسافل فهو مقوم للعالي
لأن معنى تقسيم السافل تحصيله في النوع والعالي جزء منه فيلزم حصوله
فيه ولا ينعكس كليا ولا لا تحقق السافل حيث تحقق العالي فلا يبقى السافل
سافلا ولا العالي عاليا لكن قد يقسم السافل ما يقسم العالي وأما نسبتته إلى
الخصلة فنقل الإمام عن الشيخ أنه عليه فاعلية لوجودها مثلا من الحيوان
في الإنسان حصته وكذا في الفرس وغيره والموجود للحيوانية التي في
الإنسان هو الناطقية والحيوانية التي في الفرس هو المصاهلية وتقرر
الدليل عليه أن أحدهما إن لم يكن علة لآخر فلا يلزم منهما حقيقة
واحدة كالحجر الموضوع بحجب الإنسان وإن كان علة وليست هي
الجنس والالزام الفصل فحين أن يكون الفصل علة وهو المطلوب
أنتهى وبه يوضح كلام المصنف (قوله بالتقسيم) أي تحصيل أقسام من
الجنس فإذا ضم الفصل إلى الجنس كالناطق إلى الحيوان حصل قسم
والمصاهل إليه حصل قسم آخر وهكذا ولذلك قيل بالتقسيم ضم محتص إلى

الجنس بالتقسيم وإلى النوع
بالتفويج كالأجناس

قوي فثبت أن القوة منشؤها الكم والمفعول وقوله فاما من الكم أي
فاما أن يكون تلك الزيادة نقصا من الكم وذلك كالقليل والكثير فانه
يرجع للعبد الذي هو كم وظهور أن من للبيان المشوب ببعض وقوله واما
من القوة أي واما أن تكون تلك الزيادة من القوة الناشئة عن العدد
الذي هو كم والافضل كالعالم فانه يستدعي مغاوبتيهما تضاداً وكذا
يقال فيما بعده والغالب صادق بالكثير والواحد دعي كل فلكم والفعل
مدخله فيه وكذا يقال فيما بعده وظهور لك من هل عبارة ابن سينا صدق
ما قلناه سابقا أن المصنف خصها بلخصاً فاحشاً فانه جعل بعض الأقسام
مقسماً محذوف الواو كما قررنا سابقاً وحذف بعض أقسامه وذكر أمثلتها
وبالعكس فإذا لم يحيط الناظر علماً بأصل عبارة ابن سينا أي توهم أن الأمثلة
ذكرت على اللبس والنشر المرتب فيحصل له الخطأ أن كان مقلداً والخبرة
أن كان ذكياً ومثل هذا الصنيع وقع كثيراً في متولات السيد البليدي

مشارك لم يحصل بانضمام كل واحد الى المقسم قسم قوله بالتقويم أى يقوم
النوع لكونه داخلًا قوامه أى حقيقته لان النوع عبارة عن الجنس
وقدك الفصل وهما ذاتيان له (قوله والى الحصه) المراد بها القدر
المنعقد من الحيوان فى اقسامه والفرق بينها وبين الجنس الذى جعل
الفصل باعتبار مقبضه ما انما يعتبر فيه حقيقته وطبيعته من حيث هى وأما
الحصه فانما تعتبر الجنس من حيث تحققه فى هذا النوع وذلك النوع الخ
فالفرق اعتبارى اذا الحصه هى نفس الجنس فانه شئ واحد لا تجزى فيه
أه فافهمنا مراده بالحصه الخ كى يصح فى قوله وذهب الامام
الخ فكان الاولى أن يصرح به فى الايهامه خلاف المراد ليس بشئ لما
علمت ان الحصه غير الجنس وان الذى اعتبر التعليل فيه هى لاهو قوله

صرح به لتكرره وكذا ما قبل مراده بالحصه افراد النوع وعبارته شرح
المطالع بقيد ما قلنا لا ما قاله قد در (قوله جعل الجنس الحصه) افهم
لفظ الجنس وكان الاولى ذكره لان الكلام فى الحصه لافيه اللهم الا ان
يريد التبيه على ان الحصه هى عين الجنس كما قررنا سابقا (قوله يكون
سابقه) سبقا ذاتيا كما هو شأن العلة (قوله ولا تحقق لها) الا فى طبيعه
الجنس هذا الكلام يقتضى ان الحصه غير الجنس وانما افراد من افراد
جنسها فى قوله سابقا جعل الجنس الحصه وقولنا انه شئ واحد ان معنى
تحققها فى طبيعه الجنس انها لا توجد الا بوجود الجنس أى لا تحقق

فأعتبر المصنف (قوله كالفاهر والغالب مثالان لما بالهوى) وقد
حذف المثل له (قوله وكالقاطع والمنقطع ومثلها الاب والابن) مثالان
لتنى بالفعل والانفعال ثم التمثيل بالقاطع والمنقطع ظاهر وامانا بالاب
والابن فرع عما حق ولا حواء لانه مبنى على أصلهم من القول بالتعليل
قالاب علة فى وجود الابن عندهم فيكون الفعل قائما به والانفعال قائما
بالابن كظيرهما من القاطع والمنقطع وفى نسخته التى كتبت عليها ادخال
المكاف على المنقطع ولا معنى لها (قوله كالعلم والمعلوم) هما وما بعدهما
مثالان لتنى بالمحاكاة (قوله فان بينهما محاكاة) أى مماثلة ومماثلة

الضعف المطلق أى الذى لم يقيد بعدد مخصوص فاذا لاحظ العقل نصفا
لشئ كان ذلك مضاعفا معنى ان ذلك الشئ ضعف له (قوله تنحصر فى
اقسام المعادله الخ) قال السيد فى شرح المواقف المنقول فى المباحث

والى الحصه قبل عن
الشيخ بالعلية فهو علة
قاعليه لوجود الحصه
لانه لو لم يكن احدهما
عله لا آخر لا يستغنى كل
منهما عن الآخر فلا
يتحقق التلازم بينهما
وهو لا يصح واذا كان
كذلك فلا يصح جعل
الجنس الحصه علة للفصل
والامكان الجنس مستلزما
لفصل من جهة ان الحصه
على حلقها علة تكون
سابقه ولا تحقق لها الا فى
طبيعته الجنس فيكون
أيضا مستلزما للفصل ورد

تنحصر فى اقسام المعادله
الى بالزاياده والتنى بالفعل
والانفعال والتنى بالمحاكاة
كالفاهر والغالب والقاطع
والمنقطع كالعلم والمعلوم
والحسن والمحسوس فان

الايحققة لكونها عينه غايته اننا لاحظها بالاعتبار السابق فتغابره
(قوله عليه ايضا) أى كما ان الحصه كذلك ولا يخف ان قوله سابقا
والا لكان الجنس مستلزما للفصل وقوله من جهة البيان للاستلزام
قوله فيكون الجنس عليه ايضا تكرار محمل لاقتضائه ان العلية متعقدة
بين الحصه والفصل كما بينه وبين الجنس وابس كذلك اذ لا مغايرة بين
الحصه والجنس الا بالاعتبار في حيث كانت الحصه علة كان الجنس ايضا
علة لانها هي فكان اللاتى حذف قوله ايضا ويكون قوله فيكون الجنس
علة عادة للبين ومما قيل ان طبيعة الجنس جزء من الحصه فبنى على
ما فهمه من ان المراد بالحصه افراد النوع وكلاهما لا يصح وقد رتب على
فهم ان المراد بالحصه الافراد ما ذكره وجعل قوله فلا يصح جعل الجنس

(قوله فالعلم يحكى هيئة العلوم) مبنى على ان الحاصل عند النفس هو مثل
الاشياء وصورها الا هي وفيه كلام ستمعه (قوله والجنس يحكى هيئة
المحسوس) أى الصورة الحاصلة من الشئ المحسوس في الجنس المشترك
مشابه له ومما كنه المراد بالجنس ما حصل بواسطة الاحساس من
حصول صورة المحسوس في الجنس المشترك فان ما أدركته الحواس اوتته
اليه وليس المراد بالجنس الابدال أعنى الاحساس بالشئ تأمل (قوله
فائدة قال بعض المحققين) هو العلامة ميرابو الفتح في حاشيته على شرح
التهذيب للمحقق جلال الدين الدواني العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ
عند العقل لم نقل حصول صورة الشئ في العقل لما فيه من المناجحة من
حيث ان العلم هو نفس الصورة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا

المشرقية من كلامه أى ابن سينا تكاد تكون الاضافات منه حصرية في
أقسام المعادلة التى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة
والتي بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة
كالتألب والظاهر والمانع وأما التى بالفعل والانفعال فكالتألب والابن
والقاطع والمنقطع وأما التى بالمحاكاة فكالتألم والمعلوم والجنس والمحسوس فان
العلم يحكى هيئة المعلوم والجنس يحكى هيئة المحسوس اه وكذا نقلها
التفتازانى في شرح المقاصد وقد نهى في الحاشية الاولى على ما وقع للمصنف
في نقله لما وشرحناها فارجع اليه (قوله قال بعض المحققين) هو ميرابو الفتح
في حاشيته على شرح الدواني للتهذيب عبارة حاشية أبى الفتح هكذا ذهب

بينهما محكاكة فالعلم يحكى
هيئة المعلوم والجنس
يحكى هيئة المحسوس اه
ملخصا في فائدة في قال
بعض المحققين العلم من
مقولة الكيف عند
المحققين ومن مقولة
الانفعال والاضافة عند
غيرهم وهذا الاختلاف
انما نشأ من انه في حال
العلم بالشئ يحصل ثلاثة
اشياء أحدها الصورة
القائسة بالنفس وهي
الكيفية ثانيا قبول
النفس لها وهو الانفعال
ثالثها انه فخر خاصة حاصلة
بين النفس وذلك الامر
المعلوم فاختلفو في ان
العلم أى امر من تلك الامور

الحصة يقرأ بالحرب بدل كل من بعض على حد رحم الله اعظما دفنوها
 بسجستان طلحة الطلحات وقال في قوله لا تحقق لها الا في طبيعة الجنس
 في معنى مع اوانها اللبسية وذلك لان طبيعة الجنس جزء من الحصة والكل
 لا يتحقق بدون الجزء والكل من واحد (قوله فتكون ناقصة)
 المحتاج اليه في وجوده شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا
 والعلة اتمامية وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء فهي مركبة وقد تكون
 بسيطة واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلوم او امر خارج
 عنه والاول ان كان ما به الشيء بالفعل كاهية للسرير فهو الصورة وان
 كان الشيء به بالقوة كالحطب للسرير فهو المادة والخارج عن المعلوم
 اماه الشيء كالتجار له وهو الفاعل واما داخله الشيء كالتجار من عليه وهو

بان الفصل عنده علة
 فاعلية فتكون ناقصة

حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشيء
 الصورة المطابقة فلا تشمل الجمل المركب ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات
 الطارئة عند من يقول يارتنام صورها في القوى والالات دون نفس
 النفس اه فتقوله لما فيه الخ علة لاختيار الصورة الخاصة على حصول
 الصورة وقوله ولان المتبادر الخ علة للاختيار من الشيء على صورة الشيء
 وقوله لانه يخرج علة للاختيار عند العقل على ما في العقل وجميع
 هذه المدعيات متبادرة في قوله لم نقل حصول الخ وقوله لا حصولها
 أي لا يصح كونه عبارة عن حصول الصورة الذي هو من مقولة الاضافة
 لانه نسبة بين الصورة والعقل وقوله لانه يخرج عنه العلم بالجزئيات أي
 بخلاف تعريفة المختار له فانه لا يخرج عنه لانه اعم من ان يكون عند
 العقل كافي بالجزئيات اوفيه كافي الكليات لكن يرد عليه ان المتبادر
 من لفظ عند ان لا يكون في العقل فتخرج الكليات وعبارة مير أبي الفتح
 هكذا ذهب جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني الى ان العلم
 اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هي المسماة بالتعلق وبعضهم الى انه
 صفة حقيقية ذات تعلق واما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء
 وغيرهم فاختلفوا اختلافا ناشئا من ان العلم ليس حاصل اقيل حصول
 الصورة في الذهن بدهة واتقافا وحاصل عنده بدهة واتقافا والحاصل

جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني الى ان العلم اضافة مخصوصة
 بين العالم والمعلوم هي المسماة بالتعلق وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات

الغاية (قوله على المادية) أى العلة للمادية وغيرها كالصورة والغاية
 (قوله وذهب الامام) قال فى شرح المطالع واحتج الامام على بطلان
 العلية بأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص كالحيوان الكاتب
 تكون أذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات
 لتأخرها عنها وجوابه ان تلك الماهية اعتبارية والكلام فى الماهيات
 الحقيقية (قوله من كون المعلول) وهو الجنس علة وقوله وبالجنس أى
 ومن كون العلة وهى الفصل مغلول لا لكونه صارجيا (قوله ومن تقدم
 الشئ الخ) لازم لما قبله قال فى شرح المطالع بعدما قرر نحو ما هنا وهذا إنما
 يتم لو كان الفصل علة للجنس اما اذا كان علة للخصه فلا يجوز ان يكون
 الجنس علة لخصه النوع من الفصل كما يكون الفصل علة لخصه النوع
 من الجنس ولا يلزم انقلاب المعلوم علة لمغايرة الجنس والفصل خصم ما
 (قوله ومن زعم قوم) احبب عن هذا ان المراد بالناطق ان كان
 هو الجوهر الذى له النطق أى ادراك المعقولات فإنه ليس مشتركين
 الانسان والملائكة بل مختلفان بالماهية فيه فلا يكون جنسا لهما وان كان
 المراد بالناطق هو هذا العارض اعنى مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات
 لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله كذا فى المواقف وشرحه
 وفى شرح الكيلانى على آداب السمرقندى فان قلت الملائكة والجن
 والبيضاء ناطقون اما الملائكة فانه جوهر بسيط ذو حياة وناطق عقلى غير مائى

معها أمور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدء القياض
 وإضافة مخصوصه بين العالم والمعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول
 فيكون من مقولة الكيف وبعضهم الى انه الثانى فيكون من مقولة الانفعال
 وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة واما انه نفس حصول
 الصورة فى الذهن فلم يقل به احد منهم والاصح من هذه المذاهب الاول
 ولذا قال المحقق الشريف فى حاشية المطالع انه المذهب المنصور ووجهه
 فيما نقل عنه هناك بان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال
 والاضافة لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة

تعلق وأما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء وغيرهم فاختلقوا اختلافا
 ناشئا من ان العلم ليس حاصل قبل حصول الصورة فى الذهن بداهة واتفاقا
 وحاصل عنده بداهة واتفاقا والحاصل معه أمور ثلاثة الصورة الحاصلة

فلا استلزام لتوقفه على
 المادية وغيرها وذهب
 الامام الرازى الى ان
 الفصل ليس علة فى الجنس
 يعنى الخصه وسر الخلاف
 ان فصل النوع لا يكون
 حسنا له على الاول لما يلزم
 عليه من كون المعلول
 علة وبالعكس ومن تقدم
 الشئ على ما تقدم عليه
 ويكون على الثانى ومن
 ثم زعم ان قوم الناطق
 بالنسبة الى الحيوان فصل
 الانسان والحيوان جنس

والقيسد الاخير لاخراج الانسان واما الجن فانه حيوان هو انى ناطق
 مشف الجرم من شأنه ان يتشكل باشكل مختلفة واما البيغاء فظاهر و اذا
 كن كذلك فلا يكون الناطق مساويا للانسان قلت المراد بالناطق هنا
 ما يجرى على الجنان لا ما يجرى على اللسان وليس للملك والجن جنان
 ولا يجرى على جنان البيغاء شئ اه والمراد بالجنان اللحم الصنوبرى
 وهو انما يكون في الماديات دون المجردات وفي اخراج الانسان بغير
 ماءى نظربل هو خارج بقوله بسيط (قوله وبالنسبة للملك بالعكس) أى
 يكون الناطق جنسا للانسان والملك والحيوان فصل عمير الانسان عن
 الملك قال العمادى في حاشية القطب وكنت قد اظن ان الجنس من حيث
 هو جنس ينبغي ان لا يحصل به التمييز اصلا وكثيرا ما عرفت ذلك على
 الافاضل وتوضعت كتب الامرائل ولم اخذ اخذ احاط حول تحقيق هذا
 الكلام غير الامام احمد الذى لم تظفر بعمله الايام فانه قال في الملخص
 الحق ان الجنس من حيث هو جنس لا يكون مقولا في جواب أى شئ هو
 لان الشئ انما يكون جنسا من حيث انه مشترك بين الشئ وغيره وبهذا
 الاعتبار يمنع ان يكون مقولا في جواب أى شئ هو (قوله وان الفصل
 الواحد عطف على قوله ان فصل النوع الخ عبارة شرح المطالع ومنها
 ان الفصل لا يحدد الا جنسا واحدا فانه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة
 كيف انما يصح اذا كانت معايرة لاذى الصورة بالذات فائبة بالعقل
 كما هو مذهب القائلين بالشئ والمثال الحاكمين بان الحاصل في العقل
 اشباح الاشياء لانفسها واما اذا كانت متحدة بالذات مع معايرة له
 بالاعتبار على ما يدل عليه اذلة الوجود المذهبي وهو المختار عند المحققين
 القائلين بان الحاصل في العقل نفس الاشياء لا اشباحها فلا يصح ذلك
 والتوجيه المذكور منظور فيه على ما لا يخفى ثم ذكر تحقيقا آخر اختاره
 وعباد كرنا من عبارة ميرأى القح يتضح كلام المصنف (قوله
 وقول الذهن طامن المبدأ القياض واضافة مخصوصه بين العالم والمعلوم
 فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعضهم
 الى انه الثانى فيكون من مقولة الافعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون
 من مقولة الاضافة واما انه نفس الصورة في الذهن فلم يقل به احد منهم على
 من تتبع كلامهم والاصح من هذه المذاهب المذهب الاول انتهت (قوله

وبالنسبة للملك بالعكس
 وان الفصل الواحد
 لا يحدد جنسين في نوعين
 والالزم بخلاف المعلول عن
 عليه ضرورة عدم تحقيق
 نوع في النوع الاخر مع
 تحقيق الفصل الذى هو
 عليهما في كل من النوعين
 بخلافها في نوع واحد
 كالناطق مقارنة للحيوان
 والجنم والخواهر في
 الانسان هذا على الاول
 وان الفصل القريب
 لا يكون الا واحدا والا يلزم
 توارده على معقول
 واحد واما الامام فذهب
 الى الحكم والتفصيل أيضا

لكن علة بأنه لكونه
تمام المسير لا يكون الا
واحد هذا ويرد على
الاول ان التخلف
والتوارد اعماعتنان في

حتى يلتزم من الفصل واحد الجنين ماهية ومنه ومن الاخر ماهية
اخرى لا امتناع ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يلزم
تخلف المعلول عن العلة ضرورة وجود الفصل في كل واحد من الماهيتين
وعلا من جنس كل واحد منهما في الاخرى ولا بد من قيد في مرتبة واحدة
لجواز مقارنة الفصل اجناسا متعددة في مراتب كالناطق للحيوان والجسم
والجوهري اهو وبها تنضح عبارة المصنف (قوله لكنه علة بأن الحكم
الخ) صواب العبارة لكنه علة الحكم بأن الفصل لكونه تمام المسير
لا يكون الا واحد اهو وكذلك في بعض النسخ ومراعاة الحكم ان الفصل
لا يكون الا واحد بالتفصيل ان مقارنة الفصل لجنين فاكثر ممنوع
في نوعين ومحقق في نوع واحد كقَالَ وبما قررنا علم ان في كلامه خذفا
كاذبا كذا نالتم له الاستحسان اذ لم يظهر فيه ما يستدل عليه وهو

والمسكلمون لما انفوا الوجود الذهني في حاشية التهذيب كما نقلنا جمهور
المسكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (قوله الوجود الذهني) قال
الشيخ في شرح المواقيف لاشبهه في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنه
احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما
النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر اذ لا يثبت
عليها تلك الاحكام والاثار ولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا
ذهنيا وظليا وغير اصلي وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية
التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية
ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد
تحرر محل النزاع بحيث لا مزية فيه (قوله لان العلم بوصف الخ) قياس
من الشكل الثاني تقريره هكذا العلم بوصف بالمطابقة وعدمها ولا شيء
من الانفعال بوصف بهما ينتج لا شيء من العلم بانفعال اشار للصغرى بقوله
ولان العلم بوصف بالمطابقة الخ والكبرى بقوله واما الانفعال فلا وجه الخ
واما قوله والصورة تتصف بها فليست هي الكبرى والالزم فقد شرط انتاج
الشكل الثاني وهو اختلاف المتقدمين ايجابا وسلبا وقد كلن الاولى ان

والمسكلمون لما انفوا
الوجود الذهني وقيام
الصورة بالنفس يلزمهم
ان يقولوا العلم عبارة عن
الاضافة المذكورة اذ لا
يحصل عندهم من الامور
الثلاثة الا الاضافة وانما
اختار المحققون ان العلم
من مقولة الكيف وهي
الصورة لان العلم بوصف
بالمطابقة وعدمها
والصورة تتصف بهما
واما الانفعال فلا وجه
لاتصافه بالمطابقة وعدمها

والمسكلمون) أي أكثرهم والافالمحققون منهم أثبتوه (قوله لان العلم
يوصف بالمطابقة الخ) هذا دليل على ما اختاره المحققون من ان العلم من

ان الفصل لا يكون الا واحدا لانه لو تعددت لوردت على معلول واحد وهو مبني على الاول هكذا قيل وقوله كذا كرنا أي في مقولة منوطة بقول هذا على الاول قال كان عليه ان يزيد هنا قبل هذا الفصل لا يكون الا واحدا للتلايتي ووردت على معلول واحد لئلا يكلام الا في اه والذي حير الناظرين في كلام المصنف اغلاق العبارة وتصرفه في النقل بما يوجب عسر الفهم وادماج المعاني وقد وقع له هذا كثيرا ونحن ان نعرضنا لما وقع له غنا طال بنا الكلام وقد لحقنا السآمة والمال لتكرار أمثال ذلك وانما ذكر لك أصل هذا الكلام كانه وطابق بينه وبين ما ذكره يتضح لك الحال قال في متن المطالع ويتفرع على العلية ان الفصل الواحد بالنسبة الى النوع الواحد لا يكون جنسا أيضا لامتناع كون المعلول علة عنه ولا يقارن الاجناس واحد او لا يقوم الانواع واحد الا لا يتخلف معلوله عنه ولا يكون المقرب الواحد للتلايتي ووردت على معلول واحد بالذات وجوز الامام الثلاثة الاول لجواز تركيب الشيء من أمرين كل منهما أعم من الآخر من وجه وجوابه منع جزاز تركيب الماهية الحقيقية منهما ووافق على الرابع معلل بان الفصل كمال الجزء المميز هذه عبارة متن المطالع قال في أثناء الشرح ولما ذهب الامام الى بطلان قاعدة العلية جوز القروع الثلاثة الاول لجواز تركيب الشيء من أمرين كل منهما أعم من الآخر من وجه كالخيران والابيض فللماهية اذا تركيبت منهما يكون الخيروان جنسا والابيض فصلا لها بالقياس الى

يقول واما الانفصال والاضافة كما وقع في عبارة السيد المنقولة عنه في حاشية شرح المطالع فانه كتب على قوله في الحاشية انه المذهب المنصور لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال لا يوصف بها وكذا الاضافة اه والافني كونه من مقولة الانفعال لا يستلزم كونه من مقولة الكيف لجواز ان يكون من مقولة الاضافة فحذف الاضافة صير الدليل غير تام التقريب وهذا يعرف المنقول غريب (قوله وقال خسرو الخ) أصله للسيد في حاشية المطول ونصه

مقولة الكيف تقريره على ما قاله السيد الشريف في حاشية شرح المطالع ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال والاضافة لا توصفان بها

اه وقال خسرو الخ حاشية
التلويح التحقيق ان
المعنى الحقيقي للفظ العلم
هو الادراك ولهذا المعنى
متعلق هو المعلوم وله
تابع في الحصول يكون
ذلك التابع وسيلة في
البقاء وهو الملكة وقد
أطلق العلم على كل منها

الحيوان الاسود وبالعكس بالقياس الى الجماد الابيض فيكون كل منهما
جنسا وفصلا وهو الحكم الاول وفصلا يقارن جنسين أي الحيوان والجماد
او الابيض والاسود وهو الحكم الثاني المستلزم للثالث وجوابه اننا لانعلم
ان الماهية الحقيقية يجوز ان تتركب من أمرين شأنهما كذلك بل انما
يجوز في الماهية الاعتبارية والاحكام مخصوصة بالماهيات الحقيقية
ورفاق على الفرع الرابع لابتناء على العلة بل لان الفصل عنده مفسر
بكمال الجزء المميز وكمال الجزء المميز لا يكون الا واحدا وقد عرفت جوابه
بان هذا التفسير فاسد لجواز تركب الماهية من أمرين ياء بانها اذا
كل منهما فصل وليس كالا اه فاذا تدبرت هذا الكلام حق التدبر ظهر
لك ما صنعه المصنف في هذا المقام واما استخراج هذه الاحكام من كلامه
فمخرج الى مزيد طول وتأويلات بعيدة عما لا بد اعلم عليها عبارته
(قوله وما تقدم عن الشيخ الخ) قال القبط في شرح المطالع ونحن
نقول اما ان الفصل علة لخصه النوع فذلك لا شك فيه لان الجنس انما
يتخصص بمعارضة الفصل فما لم يعتبر الفصل لا يصير خصه واما ما قبله أي
الامام عن الشيخ فغير مطابق فانه ما ذهب الى عليه الفصل للخصه بل
لطبيعة الجنس على ما نقلناه عنه في صدر المبحث الاول حيث قال الفصل
ينفصل من سائر الامور التي معه لانه هو الذي يلقي أولا لطبيعة الجنس
فيه حصلة ويفرزها وانما انما تلحقها بعد ما انقضا وافرزها والدلائل التي
اخرعوها من الطرفين لا يدل الاعلى هذا المعنى أو مقابله ثم ليس مراده
ان الفصل علة لوجود الجنس والالكان اما علة له في الخارج فيتقدم عليه
بالوجود وهو محال لايجادهما في الجعل والوجود واما علة له في الذهن
وهو أيضا محال والالم يعقل الجنس بدون الفصل لان المراد ان الصورة
الجنسية مبهم في العقل تصلح ان تكون اشياء كثيرة وهي عين كل واحد
منها في الوجود غير متحصلة بنفسها لانها بتوحيدها ماهياتها المتحصلة
المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعنوم وله
تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد

فمرجع ما قرره السيد قياس اقتراني من الشكل الثاني صفراء الصورة
يوصف بالمطابقة وعدمها والكبرى ولا شيء من الانفعال والاضافة
يوصف بهما وهذا تعلم ان المصنف لم يحرر القياس على ما ينبغي قدامه ولو

العلة التامة الناقصة وما
تقدم عن الشيخ من
قبيل الثانية لا الاولى
كما تقدم ومنها ان الحد
لا بد من تركيبه من
الجنس والفصل عند

واذا انضاف اليها الصورة الفصلية عينها وحصلت أي جعلت مطابقة
للماهية التامة فهي على لرفع الابهام والتحصيل والعنية بمـ هذا المعنى
لا يمكن انكارها اهـ (قوله فذهب أكثر شارحيه الخ) لم ارتك الشراح
حتى انقل عنها لكتي رأيت بها مش شرح المطالع كلام البعض الفضلاء
قال اعلم انهم زعموا ان الحد التام يجب ان يكون مركبا من الجنس والفصل
وليس كذلك لاننا نعلم بالضرورة ان تصور جميع اجزاء الشيء حتى الهيئة
الصورية سواء كانت محمولة أو غير محمولة يستلزم تصور حقيقة الشيء فلا
يجب تركيب الحد من الجنس والفصل بل يمكن ان يقال ان الحد التام ان
كان مركبا من أجزاء محمولة يجب ان يكون مركبا من الجنس والفصل

اطلق لفظ العلم على كل منهما اما حقيقة عرقية واصطلاحية وليس
كذلك ولعل المصنف اسقط الهمزة من عبارة خسروا فراجع (قوله
وقال السيد الخ) أفاد به ان جعل العلم بمعنى الادراك من مقولة الكيف
مبني على تفسير الادراك بمضمول الصورة أي بالصورة الحاصلة اما ان قسر
الادراك بالتعاش الذهن بالصورة فهو من مقولة الانفعال فلا يكون من
مقولة الكيف مطلقا بل على التفصيل المذكور اهـ (قوله لفظ
الوضع يطلق بالاشتراك الخ) حاصل ما ذكره من المعاني ثلاثة وبذلك
صرح في شرح المفصل قال ولفظ الوضع كما يقال على ما ذكرناه فعند
يقال أيضا على ما يفرض لكم المتصل وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض
له أجزاء متصلة على الثبات ويشار الى كل واحد منها فيقال أين هو من
الأخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة وعليه كل ما يكون في جهة
معينه بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حبة فيقال لهذا الشيء انه ذو وضع
سواء كان له أجزاء بالقوة أو بالفعل أو لم يكن فقوله ولفظ الوضع كما يقال
على ما ذكرناه أي المقولة (قوله بحيث يمكن ان يفرض الخ) انما كانت
تلك الأجزاء فرضية لانه متصل واحد لا مفصل فيه ادلا فيقبل القسمة

انه قرر الدليل هكذا العلم بمعنى الصورة بوصف بالمطابقة وعدمها ولا شيء
من الاضافة والانفعال بوصف بمـ ما فلا شيء من العلم اضافة وانفعال
(قوله اما حقيقة عرقية) أي اصطلح عليها أهل العرف العام من العلماء
وأما الاصطلاحية فما اصطلح عليه طائفة مخصوصة منهم والفرق بين
الحقيقة العرقية والمجاز المشهور غير خفي عليك (قوله كالا يكون فعلا) فانه

الشيخ كما في الاشارات
فذهب أكثر شارحيه
الى الانكار ونقضه

اما حقيقة عرقية أو
اصطلاحية أو مجاز مشهور

فاذا ذكر لا يفرض
للمتعلق جازا زادة كل من
الثلاثة بحيث المقام وأما
اذ قرن بذكر المتعلق
نعين الاول اهـ وقال
السيد في حواشي
الشبهة انما يصح
حل الادراك انفعالا اذا
فسرناه بالتعاش النفس
بالصورة الحاصلة من
الشيء اما ان فسرناه
بالصورة الحاصلة في
النفس فيكون من مقولة
الكيف فلا يكون
انفعالا أيضا أي كما
لا يكون فعلا اهـ (وضع)

لفظ الوضع يطلق بالاشتراك

على تقدير انتفاء احتمال تركيب الماهية من الامور المساوية للماهية اهـ
(قوله بالاجزاء غير المحمولة) الاجزاء الذهبية قد تؤخذ من حيث انها
محمولات فتعرض لها الحسية والفصلية وقد تؤخذ من حيث انها اجزاء
ومواد فلا تسكن محمولة واما الاجزاء الخارجية فلا يجري فيها أخذها

الاتفكاكية كما سبق فلا اجزاء فيه بالفعل بل بالفرض وقوله متصلة
على الثبات وصفان للاجزاء أى متصل بعضها من بعض كائنه على
الثبات أى الدوام وعدم الانتضاء فخرج الزمان فان اجزاء ليست ثابتة
بل متصرفة وقوله وأشار إليه أى اشارة حسية فان قلت المشار إليه اشارة
حسية موجود خارجا كما يعلم من تعريف الاشارة الحسية السابق بهذا
ينافي الفرض قلت كون تلك الاجزاء موجودة خارجا لا ينافي الفرض فانه
لم يتعلق بوجودها أى ليس وجودها على سبيل الفرض بل بحزبيتها فالمعنى
ان ذلك الشيء الموجود خارجا ذا اجزاء مقروضة وقوله وهو قريب الخ وجه
قريبه انه اعتبر في تلك الاجزاء نسبها للامور الخارجية فان قولنا أين هو من
الآخر معناه انه بجانبه أو فوقه أو تحته أو قريب أو بعيد ونحو ذلك وفيه
اعتبار نسبة تلك الاجزاء للامور الخارجية وبذلك صرح اللارى فقال
الوضع كون الشيء مشارا اليه اشارة حسية وقد يطلق على المقولة وقد
يطلق على ما هو جزؤها أى نسبة الشيء الى الامور الخارجية اهـ واعلم

لم يذهب أحد من المحققين الى ان العلم من مقولة الفعل وقد وقع لبعض من
لم يحقق هذه منها في فائدة العلم تقسيمات منها ما هو مشهور في جميع كتب
المنطق وهو اتسامه الى التصور والتصديق ثم تقسيم كل منهما للضروري
والنظري ثم تقسيم كل منهما الى اقسام أخر بنت كلها في كتب المنطق وينقسم
أيضا الى علم حضوري وعلم حصولي وهو المنقسم الى التصور والتصديق
الى آخر ما تقدم والفرق بين الحصولي والحضوري ان العلم الحصولي هو
حصول الاشياء في القوة المدركة والعلم الحضوري هو حضورها بأنفسها
عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع
بل هنالك حضور المعلوم بحقيقته لا بعثاله عند العالم وهو أقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لا اجل حضوره بنفسه عنده
أقوى من انكشافه عليه لا اجل حضور مثاله عنده وينقسم العلم أيضا
الى فعلي وانفعالي فالعلم الفعلي هو سبق صورة المعلوم للعالم فتصير تلك

بالاجزاء الغير المحمولة
كاجزاء العنود والبيت
فانه يتم المحدود كرها
مع ان شيئا منها ليس
مما ذكر وقال نصير الدين
الطوسي مراد الشيخ

محمولة قطعا فلا تعرض لها الجنسية والفصلية أصلا قاله السيد في حواشي
التجريد (قوله بعض الحدود) قال في شرح المطالع ليس كل جزء جنسا
أو فصلا فان العشرة مركبة من الاتحاد والبيت من السقف والجدر
الاربع مع ان شأنا من تلك الاجزاء ليس بجنس ولا فصل بل الجزء المحمول
اما جنس أو فصل فليس كل ماهية مركبة يكون تركيبها من الجنس
والفصل لجواز تركيبها من الاجزاء الغير المحمولة ولا كل ماهية مركبة
من الاجزاء المحمولة كذلك بناء على الاحتمال المذكور اهـ ومراده
بالاحتمال المذكور تركيب الماهية من أمرين متساويين (قوله بناء
على ما ذكره الخ) قال الشيخ في كتاب النجاء الحدية تنص بالتركيب
وذلك ان تعمد الى الاشخاص التي لا تنقسم وتظهر من أي جنس هي
من العشرة فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس أو في

ان المصنف تبع اللاري في التعبير بالجزئية وما آل العبارتين واحد وقوله
سواء كان له أجزاء بالقوة أو بالفعل أولم يكن الأول كالكم المتصل والثاني
كالجسم والثالث كالنقطة فيكون هذا المعنى أعم معانيه فقامل (قوله
اصطلاحاً) أي باصطلاح الحكماء وأما في اللغة فيطلق على جعل شيء على شيء
عني الإسقاط وعني التركيب عني الكذب (قوله والنقطة الأولى) التفرع
بالفاء والمراد ان النقطة ذات رضع عند الحكماء (أي شار إليه إشارة

الصورة الفعلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما يتعقل شكلا ثم يتفعله
وأما الانفعال فيهم ان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما
تستفاد صورة السماء من السماء (قوله اصطلاحاً) أي في اصطلاح
الحكماء على المعاني الثلاثة المذكورة وأما في اصطلاح اللغة فيطلق على
جعل شيء فوق شيء ويستعمل عني الإسقاط والتركيب ويطلق في
اصطلاح أهل العربية على تعيين اللفظ بأراء المعنى فله استعمالان
باصطلاحات (قوله شار إليه) أي إشارة حية وهي في عرفهم امتداد
مهورم أخذ من المشار منه الى المشار اليه وقوله والنقطة الأولى التفرع
ومثلها في ذلك الطور هو الفرد وليكنهم ما فون له ومشتقون للنقطة التي هي
طرف الخط وقوله بخلاف الوحدة لانها أمر اعتباري ولا يشار اليه إشارة
حية الا ما كان موجودا (قوله وعلى ما تعرض لكم الخ) أي ويطلق
على ما تعرض لكم المتصل وأما الكم المنفصل وهو العدد فامر وهمي

بما ذكر بعض الحدود
لا كلها والحق ما ذكره
الشيخ بناء على ما ذكره
من ان المركب الحقيقي
لا بد من اندراج تحت
مقولة من المقولات
العشر كما هو مذهب
الافديمين وكثير من

اصطلاحاً على كون الشيء
شار إليه والنقطة بهذا
المعنى ذات رضع بخلاف
الوحدة وعلى ما تعرض
لكم المتصل

الشيء الذي يقوم لها كالجنس فتجتمع العدة منها بعد أن تعرف أنها أول
لأنها مثل الجنس فإنه أول للحيوان ثم النطق وأيضا مثل الجسم فإنه أول
للحيوان ثم الناطق وتشعري أن لا يكون في المجموع شيء مكرر ونحن
لا نشعر كما نقول جسم ذو نفس حساس ثم نقول معها حيوان فيكون
الحيوان مكررا تارة بالتفصيل والحد وتارة بالأجل والتسمية فإذا جمعنا
هذه المقولات ووجدنا منها شيئا مياو بذلك المحيد من وجهين اثنين
فهو الحد ما احذ الوجهين فالساواة في الحمل أعني أن يكون كل ما يحمل
عليه هذا الحمل فانه ذاك وكل ما هو ذاك فيحمل عليه هذا الحمل الثاني
الساواة في المعنى وهو أن يكون ذا أعلى كمال حقيقة ذاتياته لا يشذ منها

حسية (قوله وهو كونه بحيث الخ) قد سبق شرحه (قوله أي هيئة عارضة)
جعل المقولة نفس الهيئة العارضة من حصول النسبة هي الوضع وبرد
عليه أن يلزم حينئذ أن يكون الوضع نسبة ويجاب بأنه لا محذور في ذلك فإن
استلزامه للنسبة كلف في كونه من الاعراض التسمية وبعضهم عرفه بأنه
نسبة بعض أجزاء الشيء إلى البعض وإلى الأمور الخارجية (قوله وغيرها)

وأيضا بموجود في الخارج بل الموجود المدبر وعبده من مقولة الحكم التي
هي عندكم من الموجودات الخارجية تسمح (قوله يفرض له أجزاء الخ)
انتماء كانت تلك الأجزاء فرضية لانه متصل واحد لا مفصل فيه إذ لا يقبل
التسمية الانفكاكية فلا أجزاء فيه بالفعل بل بالفرض وقوله متصلة
على الثبات وصف الأجزاء وخرج بهذا القيد الزمان فإنه كم متصل على
ما هو المختار عندهم فإن أجزاءه ليست ثابتة بل متغيرة لا تجمع في
الوجود والالكان الموجود في زمن الطوفان موجود الآن (قوله فيقال
أين هو من الأجزاء) فيطلب جواب هذا الاستفهام أنه مسامت له من
جهة يمينه أو يساره مثلا كما يعلم ذلك بالتخيل الصحيح (قوله وهو جزء
من الوضع الخ) فإن فيه نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض الذي هو أحد
الجزأين الاعتباريين في مفهوم الوضع والجزء الثاني الذي هو النسبة للأمور
الخارجية (قوله عروض هيئة الخ) وعرفه بعضهم بأنه نسبة بعض
أجزاء الشيء إلى بعض وإلى الأمور الخارجية اه فهذا القدر صريح
في كونه نسبة وتفسيره بالهيئة العارضة لا يخرج عن كونه من الاعراض
التسمية أيضا لأن تلك الهيئة متلزمة للنسبة والمراد بالاعراض التسمية

وهو كونه بحيث يمكن
أن يفرض له أجزاء
متصلة على الثبات ويشار
إلى كل واحد منها فيقال
أين هو من الأجزاء وهو
جزء من الوضع الذي
هو من المقولات المرتسم
بقولي (عروض هيئة)
أي هيئة عارضة للجسم
فهو من إضافة الصفة
لموصوفها قال بعضهم
والفرق بين الهيئة
والعرض اعتباري
فالعارض للشيء يقال له
عرض باعتبار عروضه
وهيئة باعتبار حصوله
(نسبة) أي بسبب
نسبة (جزئه) أي لأجزاء
الجسم بعضها إلى بعض
بالقرب والبعد والمحاذاة
وغیرها (و) بسبب نسبتها
إلى (خارج ثابت) أي
الأمور الخارجية كوقوع
بعضها نحو السماء مثلا
وبعضها نحو الأرض وإنما
اعتبرت النسبة الثانية

عنه شيء فان كثيرا مما يميز الذات يكون قد أخذ ببعض الاجناس أو ببعض
الفصول فيكون ما و ياتي في الجمل ولا يكون ما و ياتي في المعنى كقولك في
حد الانسان انه جسم ناطق مثلاً فان هذا ليس بمحدد حقيق بل هو ناقص
لان الجنس القريب غير موضوع فيه أو قولك في حد الحيوان انه جسم
ذو نفس حساس من غير ان تقول متحركاً بالارادة فان هذا ما و ياتي في
الجمل و ناقص في المعنى ولا يلتفت في الحد الى ان يكون وجيزاً بل لا يتم الحد
حد ابان يميز على الايجاز ما لم يوضع فيه الجنس القريب باسمه و يحدده ما لم
يوجد له اسم فيكون اشمل على الماهية المشتركة ثم يرقى بعده بجميع

كالقوله في التبع (قوله لئلا يلزم) أي على تقدير عدم اعتبار النسبة
للأمور الخارجية يلزم ان يكون وضع القيام بعينه وضع الانتكاس وهو
باطل و بين الملازمة بقوله لان القائم الخ وقوله بعض شارحى المواقف
ولعله الا بهرى ولم أر عبارته (قوله فممنوع) لان نسبة الاجزاء بعضها الى
بعض باق وكذلك نسبتها الى الامور الخارجية ولكن شخص النسبة
اختلف فانه في القيام تكون الرأس جهة المحيط وفي الانتكاس تكون
جهة المركز وفي هذه الحالة لا يختلف جنس النسبة (قوله لكن لا يلزم
من هذا) أي ارادة تغير النوع (قوله اعتبار هذا القيد) وهو النسبة
للأمور الخارجية (قوله في ماهية أنواعه) أي بقية الأنواع وذلك لان
الفصل المأخوذ في حقيقة نوع من الأنواع لا يلزم اعتباره في بقية الأنواع

ما أخذت النسبة في مفهومها فقامل (قوله لم تغير النسبة بين أجزائه) إذ
نسبة أجزائه بعضها الى بعض باقية بحالها وقوله فيكون وضع القيام الخ
تفريع على علم تغير نسبة الاجزاء لا على قوله مع ان وضعه قد تغير إذ
لا تناسب التفريع عليه لفاده مع ان عبارة المصنف توهم تفريعه
فكان الاولى تقديمه عليه (قوله بعض شارحى المواقف) لعله الا بهرى
(قوله تغير جنس الوضع الخ) لعل ذلك المعترض اعتبار الوضع ماهية مركبة
من جنس وفصل فجعل نسبة أجزائه شيئاً بعضها الى بعض جنساً ونسبة تلك
الاجزاء للأمور الخارجية فصلا وقوله فممنوع وجهه ان مقارنة حصة من
الجنس لفصل من الفصول لا يقتضي ذلك تغير طبيعة تلك الحصة إذ الجنس
يقترن بفصول متعددة كقتران الحيوان بالناطق والضاقل وغيرهما
فتصير تلك الحصة مع انضمامها الى الفصول المختلفة أنواعاً متباينة مع

لئلا يلزم ان يكون القيام
بعينه الانتكاس لان
القائم اذا قلب لم تغير
النسبة بين أجزائه مع
ان وضعه قد تغير فيكون
وضع الانتكاس وضع
القيام كذا أفاده ابن
سبناو اعرضه بعض
شارحى المواقف قائلاً ان
أراد بتغير وضعه
تغير جنس الوضع فممنوع
وان أراد تغير نوعه فممنوع
لكن لا يلزم من هذا
اعتبار هذا القيد في
ماهية أنواعه

حد تام له جنس وفصل
وجدت له أجزاء محمولة قام
لأفان عدد مثلا حده كم
مركب من الاتحاد واليت
جسم مركب من الصف

وطه قال الامام الرازي
نحن نقول الوضع هو
المبني على الحاصل برب
نسبة بعض اجزائه الى
بعض كالمثلث والمربع
والمستدير ثم ذلك ينقسم
الى ما لا يعترف به الا في
ذلك كما في الاشكال
والى ما يعترف به نسبة
الاجزاء الى الخارج ايضا
كالقيام والاتكاس
فانهما انما يعتبران وصفين
لان الرأس في الاول
محاذ للمحيط وفي الثاني
بالعكس وهذا يظهر فساد
قول من زعم ان النسبة

الى الامور الخارجية مشتركة
بين جميع أنواع الوضع
وتغير بعضها عن بعض
انما هو بخصوصية احدى
النسبتين فان الاشكال
من حيث هي شكل لم
يعترف فيها نسبة الاجزاء
الى الخارج اه وقال
السيد في شرحه لا يقال
اللازم

الفصول الذاتية وان كانت الفا وكان بواحد منها كناية في التمييز فانك
اذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات والحد عنوان للذات
وبيان له فيجب ان يقوم الحد في النفس صورة معقولة متساوية للصورة
الموجودة بناتها فحينئذ تعرض ان يميز أيضا الحدود والحكماء
لا يطلبون في الحدود التمييز وان لحقها التمييز بل يطلبون تحقق ذات
الشيء وما هيته (قوله وجدت له اجزاء) محمولة أم لا صريحه انه قد
يوجد الجنس والفصل مع كونه الاجزاء غير محمولة وهو خلاف ما قالوه
من ان الجنسية والفصلية انما تعرض للاجزاء المحمولة كما تقدم عن
السيد فالتعميم ليس بمقتضى والسيد في حاشيته التجريد هنا كلام بنفس

لزم عدم تعددها لان الانواع انما تعدد بتعدد الفصول قال الامر الى ان
اعتبار النسبة للامور الخارجية في بعض الانواع لا يلزم منه اعتباره في
بقية اذ لو اعتبر فيها بضالم تعدد ولزم انحصار النوع في واحد (قوله
وكذا) أي لا أجل أن هذا القيد غير معتبر في بقية الانواع (قوله بسبب
نسبة الخ) فقد اعتبر في الوضع الهيته الحاصلة من نسبة واحدة هي
بعض اجزائه الى بعض (قوله كالمثلث) فان فيه هيته حاصلة من نسبة
بعض الاجزاء الى بعض دون الامور الخارجية أيضا (قوله محاذ
للمحيط) أي فلك القمر (قوله وهذا) أي انقسام الوضع الى هذين
القسمين (قوله وتغير الخ) جواب عما يقال حيث كانت النسبة للامور
الخارجية معتبرة في جميع أقسامه في أي شيء متاخر بعضها عن بعض (قوله
فان الشكل الخ) تعليل للفساد (قوله لا يقال اللازم الخ) عبارة السيد

مع بقاء الجنسية بعينها وعلم من هذا وجه قوله وان أراد تغيير نوعه الخ بل
في الحقيقة ليست هناك أنواع تغير وان المراد انه يحدث باعتبار انضمام
القيد الذي هو الفصل لما هيته الجنس نوع مغاير لطبيعية الجنس ضرورة
اختلاف ماهية المطلق والمقيد قائله فانه دقيق (قوله ثم ذلك ينقسم الخ)
يعني اننا تارة نعتبره مجردا عن القيد فهذا قسم وتارة نعتبره مصاحبا له فهذا
قسم آخر فيرجع الى اعتبار الماهية لا بشرط شيء والى اعتبارها بشرط
شيء وفي كون هذا تقسيما تطرازا لا بد في التقسيم من تعدد القيود حتى
تتوصل الاقسام وأما اعتبارنا المقسم وحده تارة واعتباره تارة أخرى مع
القيد وتسمية ذلك تقسيما فمحل توقف قائل ثم لا يخفالك منافرة ما ذكر

يحتاج الحال لذلك كره قال رحمه الله قال بعض الافاضل ان الماهية المركبة
من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس
بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا تكون الا بسيطة في الخارج
وحق ذلك بانه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء
بأسرها مجتمع في العقل فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب في العقل
و يكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس
في الحكمة المشريقية فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك
الاجزاء المحمولة ان لم تشمل على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة
لماهية ضرورة ان الصورة المطابقة لها هي الملتزمة من تلك الاجزاء
وان اشتملت عليها فان لم تشمل على امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها
لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد ذلك الامر الزائد ان كان
داخل في ماهية المركب كان الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة
والنقصان وهو محال وان لم يكن داخل في ماهيته لزم اعتبار الامر الخارج
في الحد التام هذا خلف قال والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة
لكان مجموعها عام حقيقة المركب في العقل كما انه عام حقيقة في

حكما ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية
بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه
الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت
الهيئة المعلولة هذه النسبة وحدها باقية بخصها فيكون وضع الانتكاس

هنا لقوله تعالى وهو جزء من الوضع الذي هو من المقولات والفاضل عبد
الحكيم في حواشي شرح السيد على المواقف تحقيق نفيس به يضمحل
ما طول به المصنف الكلام وأخفى به المرام وهو ان الوضع هيئة بسيطة
معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء وفيما بينها
و بين الامور الخارجية ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس
وليس نفس القيام والعود نفس تلك النسب ولا هي كما من النسبتين
الحاصلتين من تلك النسبتين اذ لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا
عن تركبهما فهذه هي الهيئة وخداية معلولة لما اقتدبر فانه ممازله فيه
الاقدام اهول وقد صدق هذا الامام وبعدها كما هي في موضع الوضع لا يتعمل

في الخارج قلو كان له أيضا أجزاء محمولة مغايرة لتلك الأجزاء بوجه ما كان
مجموع الأجزاء المحمولة أيضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون
لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وأنه محال لا يقال المركب من
أجزاء غير محمولة مركب من جزء مخصوصة كالأجزاء الصورية ومن جزء

وضع القيام بعينه لا يقال الخ (قوله مما ذكرتم) أي من اعتبار النسبة
الخارجية أيضا (قوله في معنى الوضع) الإضافة بيان نسبة وقوله الذي هو
جنسها صفة لمعنى الوضع كاشفة والمراد به معنى الوضع هنا النسبة الأولى
أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض وقوله من النسبة الخارجية أعني
نسبة أجزاء الشيء إلى الأمور الخارجية ومعناه إن اعتبارا اثنين معا
لا يقتضي أن يكون معنى الوضع مركبا من مابل يجوز أن يكون معنى
الوضع هو النسبة الأولى وتكون النسبة الثانية فصلا (قوله يتحدان
وجودا) قد تقرر أن الجنس والفصل جزآن مهميان للماهية لا خارجان عنها
والا لا تمتع حالهما لأن الأجزاء الخارجية لا تحمل وإن الموجد خارجا هو
الشخص فقط والعقل يشترع من الجنس والفصل وحيث إذا تعقلت
الماهية النوعية كان ذلك بتعقل الجنس والفصل معا لانها ماهية
النوع وهذا هو معنى اتحاد الجنس والفصل وجودا أي انهما يتحدان
في الوجود الذهني اذ لا وجود لهما إلا في الذهن وقوله وجعلنا أي بالوجود
الخارجي فان ماهية النوع محمولة والجعل في الحقيقة انما هو لا شخاصها
لانها الموجد خارجا والعطف مغاير (قوله ان خصه من الجنس) قد تقرر
ان نسبة الفصل إلى الجنس بالتقسيم وإلى النوع بالتقويم وإلى الحصة
بالعلة فهو علة فاعلية لوجود الحصة كما بينا ذلك في البيان في الحاشية
الكبرى واذا تم هذا فنقول على فرض أن يشترك القيام والاتكاس في

هذا التدقيق اذ ليس من الأمور المهمة (قوله الجنس والفصل يتحدان
وجودا وجعلنا) أي واذا تقرر هذه المقدمة فكيف يتصور الخ اذ
مقادها عدم انفكاك أحدهما عن الآخر قال عبد الحكيم في حاشية ذلك
الشرح هذا انما يريد ان لو قيل ان النسبة إلى الأمور الخارجية فصل والنسبة
بين الأجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهني المأخوذ من النسبة إلى الأمور
الخارجية فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الأمور الداخلية
كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد

والجدار فعاصله ان الحد
التمام لابد من تركبه من
الجنس والفصل او تارة
وتارة خلاف معنى على
الخلاف في انه لابد من
اندراج تحت مقولة

مما ذكرتم اشتركا كهما
أي القيام والاستلقاء في
معنى الوضع الذي هو
جنسهما فجاز ان يفرقا
بالفصل الحاصل من النسبة
الخارجية لا بالقول الجنس
والفصل يتحدان وجودا
وجعلنا فكيف يتصور ان
حصة من الجنس

شترك بينه وبين غيره كالجاء المادى فالمشتق من الجزء الخاص يكون
صلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا فكل مركب خارجي يكون مركبا
بالاعتقالي من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلي لا رما لانا نقول
لاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبارا الجزء مع نسبة هي خارجة
من مفهوم الكل لان النسبة بين المتبنيين خارجة عنهم ما والجزء مع الخارج
كون خارجا عن الاشتقاق يصحح الجمل فقط اه كلامه قال السيد وهذا هو
الطابق لقواعدهم التي نوا عليها احكامهم وان لم يطابق غيلا منهم لكنهم
يتباحثون في الامثلة اه فاحرص على هذا التحقيق فانه ينفع في مواضع
ديدة (قوله وفي صحة التعريف) بالاجزاء المحمولة تصوابه الغير المحمولة
ان يريد غير المحمولة لان الاجزاء المحمولة متفق على التعريف بها
انما الكلام الذي ساقه سابقا يفهم منه صحة التعريف بغيرها أيضا
ان كان محل توقف كيف وقد قالوا ان معرف الشيء ما يقال عليه لافادة
مؤوده والمقول هو الجزء المحمول دون غيره كما سبق توضيحه (قوله ان
نطق فصل) أي الانسان ما أظن احدا يقول ان النطق الذي هو
صدر فصل الانسان بل الفصل هو الناطق وتقدم عن السيد ما يؤيد
قال شارح المطالع فصل الانسان مثلا الناطق المحمول عليه بالمواطاة
النطق الذي لا يحمل عليه الا بالاشتقاق فان الفصل من اقسام
كلى وصورته في جميعها أن يكون مقولا على جزئياته ويعطى اسم
حده والنطق لا يعطى ثبأ من الجزئيات اسمه ولا حده وكذلك البواني
ن الخاصة للانسان ليس هو الضحك ولا العرض العام المشي بل الضاحك
الماشي وحيث يطلق مثال للخمسة ما ليس بمحمول فهو مجاز اه ولقد
حسن من قال غايه ما يؤخذ مما تقدم صحة التعريف به أي النطق وأما كونه
ملا فم يؤخذ مما تقدم بل المأخوذ منه انه ليس بفصل وما ذكر علم ان الاولى
صنف حذف هذه الجملة ولا حاجة لقوله واحفظه اذ لا صحة له حتى يحتاج
قطعه وحيث انجز الكلام هنا الى حمل المواطاة فلا بأس بذكر بيانها والاعلامه
اجعل زاده صاحب تهريرا القوانين كلام نفيس فيه قل ان يوجد مثله في
نسبة الاولى ويفترقان بالثانية يلزم ان يكون حصه من الجنس قارنت
فأرفقه لا تبقى تلك الحصه من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة

وفي صحة التعريف
بالاجزاء الغير المحمولة
أقوال ومما ينبغي على
هذا صحة القول بأن
النطق فصل ان قلنا
بالصحة وطلانه وان
قال الناطق فصل ان
قلنا بعدمها فاحفظ ومنها

كتاب على نحو ما حرره قال رحمه الله تعالى قال في المصباح واظنت
واقفته من الزفان وقلان تواطأ اسمه واسمى اه فمعنى حمل المواطأة
يتحدد المحمول والموضوع ذاتا فاذا قلنا زيد انسان فالتحليل المحمول عليه
لا يصح في الخارج الاعلى ذات زيد وقس عليه هذا زيد وزيد رجب
وبخلاف حمل المواطأة الحمل بواسطة المشتق وبواسطة ذوبان المحمول
والموضوع فيه لا يتحددان ذاتا كما ان اردنا حمل النطق على الانسان
لا يصح الحمل بالمواطأة فيشتق منه الناطق أو يركب مع ذور يحمل على
فحمل النطق على الانسان ليس بالمواطأة بل بواسطة قال القطب في شرح
الشمسية المقصود في حمل الكل على جزئياته حمل المواطأة وهو حمل هو
لا حمل الاشتقاق وهو حمل ذور والناطق والضمحل والمشتق لا يصح ان
الانسان بالمواطأة عليهم فلا يقال زيد نطق بل ذر نطق أو ناطق وقال السبكي
بل النطق يصح على افراده أعني نطق زيد ونطق عمرو ونطق
بالمواطأة فيكون كقياس القياس اليها واما بالقياس الى أفراد الانسان فلا
ان اشتق منه الناطق أو ركب مع ذور كان ذلك المشتق أو المركب
بالقياس الى افراد الانسان محمولا عليه بالمواطأة وقس على
الضمحل والمشي بوظائفهما وبعضهم جعل الحمل ثلاثا أقساما هي
المواطأة وحمل الاشتقاق وحمل التركيب ولما كان مودى الأخيرين را
كان جعلهما قسما واحدا أولى اه قوله حمل التركيب أى التركيب
ذور وقوله واحد واحد التركيب لان معنى الناطق ذور ونطق وفي
السبكي خفاء لانه جعل حمل الاشتقاق وحمل التركيب وهو حمل ذور
لحمل المواطأة وقوله محمول عليه بالمواطأة دل على انه قد علم ان من
المواطأة ودفع هذا انه أراد بقوله وحمل الاشتقاق وحمل التركيب حمل
بطريق الاشتقاق والتركيب حمل النطق على الانسان بطريق الاشت
و بطريق التركيب فجعل النطق عليه حمل بواسطة مقابل حمل المر
وحمل المشتق وحمل ذور قسم من حمل المواطأة وحمل المواطأة قسم آخر وهو
ان العلم واسم الجنس على شئ كهدية زيد وهذا رجل اه هو خذ من قول
هنا أيضا واما بالقياس الى افراد الانسان فلا الخرد لما قاله المصنف
فصلا تم فارقه الى فصل آخر وهو باطل لما يلزم عليه توارده عليه
بين الاجزاء التي هي مبدأ الحصة الاخرى من الوضع وتعارفها النسب

هل اختلاف المعروضات

بالماهية يوجب اختلاف

العوارض بالماهية أولا

خلاف عند الحكماء بعض

نعم وبعض لا فالجنس

العالى المنطقى الذى هو

مفهوم المقول على كثيرين

عارض للمقولات العشر

كل يطلق عليه الجنس

العالى وهى معروضات

مختلفة بالماهية فان قلنا

قارنت فصلا ثم فارقتها الى

فصل آخر فالحق اذا اعتبار

النسبتين فى ماهية الوضع

اه قلت توضيح ما ذكره

السيد ردما يقال انه لا حاجة

الى اعتبار النسبة الثانية

لا تراق هيئة القيام

والاستكاس بالفصل

الحاصل من النسبة

الخارجية وبيان ان يقال

ان الفصل يتعد مع جنسه

فى الوجود كالنطق للحيوان

والصهيل له فهو غير طار

عليه والفصل الحاصل

من النسبة الخارجية

للاستكاس مثلا عارض

فلو اعتبرناه لزم ان حصة

من الجنس أعنى الوضع

قارنت فصلا مستقادا

من الهيئة الخارجية للقيام

مثلا ثم فارقتها الى فصل

النطق فصل الانسان قد يزول لا يمكن أن يسير التقليد (قوله هل اختلاف

المعروضات الخ) قال فى شرح المطالع ومن مطارح الاقطار ان اختلاف

المعروضات بالماهية هل يوجب اختلاف العوارض بالماهية أم لا فان كان

اختلاف المعروضات موجبا لتنوع الاضافات العارضة أى لاختلافها

بالماهية كان جنس الاجناس العارض للجوهر مخالفا بالماهية لجنس

الاجناس العارض للكم وغيره فيكون تحت جنس الاجناس أنواع ولا

يكون نوعا أخيرا بل متوسطا وان لم يكن موجبا كان نوعا أخيرا لان

العارض للجوهر ليس بخالف العارض للكم الا فى العروض والتقدير

انه لا يوجب الاختلاف فيكون جنس الاجناس مقولا على كثيرين متفقين

بالحقيقة وفوقه مطلق الجنس وفوقه المقول على كثيرين مختلفين وفوقه

الكلى وفوقه المضاف فهو جنس الاجناس وجنس الاجناس نوع الانواع

وهذا البحث لا يختص بجنس الاجناس فانه فى الاجناس العارضة ولا

بالجنس بل يهم سائر الكليات فانما ايضا تعرض لماهيات مختلفة فان

اقتضى اختلاف العوارض كانت أنواعا متوسطة والا كانت أنواعا

أخيرة اه بخروقه (قوله عارض للمقولات العشر) التى هى اجناس عالية

طبيعية وتظهر لى ان ترتيب المناطقة الجنس الى عال وسافل ومتوسطات

هو باعتبار معروضات وهى الاجناس الطبيعية اذهى المقول فيها ذلك

واما الجنس المنطقى أعنى مفهوم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق

فهو حقيقة واحدة لا تقبل ذلك الترتيب بحسب نفسها قائله (قوله أعنى

لانواع العالية) مراده بها المفاهيم العارضة للمقولات وهى أنواع اضافية

مقولة واحدة (قوله فالحق اذا) أى اذا ثبت انه لا يتصور ما ذكرولا

يصح لزم اعتبار النسبتين معانى ماهية الوضع وهو المطلوب (قوله قلت

توضيح) لم يأت فى هذا التوضيح شئ وقد أضعناه لك (قوله عارض)

عندنا يناقض قوله سابقا فهو غير طار عليه والحق عدم العروض اذا فرض

نه فصل والفصل لا يكون عارضا ونسمى بقوله الجدة قال فى المصباح

وجد فى المال وجد بالضم والكسر افعه وحدة اه وفى المختار وجد فى

لمال وجد اضم الواو وقعها وكسرها وحدة أيضا بالكسر أى

استغنى والمراد هنا ملزوم الاستغناء وهو الملك ونقل الكاتب فى المحصل

الامور الخارجية التى هى مبدأ الفصل الآخر (قوله قارنت) بالحقاق

بالاول كان مقهورم

الجنس العالي العارض
لمقولة الجوهر ماهية
مباينة للجنس العالي
المنطقي العارض لمقولة
الكم وهلم جرا وحيث
يكون الجنس العالي أعنى
المنطقي جنسا مقولا على
مختلفين بالماهية أعنى الأنواع
العالية العارضة لكل
مقولة وان قلنا بالثاني

آخر حاصل من النسبة
الخارجية عارضة
للاتسكاس قد برز يجرى
في الوضع التضاد والشدّة
والضعف فوضع الانسان
ورجله على الارض
ورأسه في الهواء مضاد
لوضعه اذا كان بالعكس
من ذلك لانهم ما أمران
موضوع واحد ولا
يجمعان فيه وبما غاية
الخلافاً والشئ قد يكون
أشد اتصافا أو أضعف
غیره قاله في شرح التجريد
(و) عروض (هيشة)

للجسم (عيا) أى سبب
الذى (أحاط) به (وانتقل)
أى بانتقاله يخرج بهذا
الابن فانه هيئة عارضة
للشئ بسبب المكان المحيط به

باعتبار اندراجها تحت مفهوم الكلى المنطقي وان كانت في حد ذاتها
أجناسا عالية باعتبار عروضا للجنس العالي الطبيعية أعنى المقولات
فان قلت يلزم على هذا ان يكون الجنس المنطقي هو الجنس العالي لا الجوهر
مثلا صدقه عليه قلت لا يلزم ذلك الا اذا كان الجنس المنطقي ذاتيا
للجوهر مثلا واپس كذلك بل عرض له صدقه عليه صدق العارض على
مفروضه كسبقي في الوجود (قوله مفهوم الجنس العالي) أعنى الجنس
المنطقي (قوله جنس طبيعي لهذا الجنس) أى الجنس العالي العارض
للمقولات رضى كون مطلق الجنس جنسا طبيعيا للجنس العالي نظر لان
الجنس العالي جنس منطقي عارض للجنس الطبيعي أعنى المقولات ومطلق
جنس كلى شامل للجنس العالي فهو من افرادة فيكون الجنس العالي
معروضاً ومطلق جنس عارضاً وكلاهما جنس منطقي فتدبر وعبارة شرح
المطالع السابقة تنادى بما قلناه وقد كان الاولى بل الصواب حذف قوله
طبيعي (قوله فيه ما عرفت) أى من ان اختلاف المعروضات اخ (قوله
بلا خلاف) محض حشو (قوله وينتقل أيضا كتب بعضهم) أى كما
قلت الجوهر للمقول على كثير من مختلفين بالحقيقة فانه للمقول على
كثير من مختلفين أولا كذا ينطبق بعض الفضلاء اه وهو معنى ما قيل
ضمير ينتقل للجوهر وتوضيحه انه اذا كان مندرجا تحت كثير من مختلفين
بالجنائز كان مندرجا تحت المقول على كثير من مطلقا متفقين او مختلفين
ضرورة اندراج ما أدرج في الاخص في الاعم ثم ينتقل أيضا الى مطلق
مقول على الشئ كثير أم لا ويظهر لي ان ضمير ينتقل يعود على الاعتبار

عن الشيخ في الشفاء انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ماهو منسوب
اليه كالتلح والتملح وليس القميص فيه ذاتي كحال الهرة عند اهائها
ومنه عرض كحال الانسان عند قبضه هذا كلامه بعبارة والذى
لخصه الامام وسائر العلماء من كتب الشيخ ان الملك هو كون الجسم
محيط بكاه أو ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متعينا

والتون وقوله ثم فارقه بالقاء الاول من المنارنة بمعنى الملازمة (قوله ملك)
أى يسمى مقولة الملك ويسمى مقولة الجدة ومقولة له بفتح اللام وهى للملك
واثلاث بمعنى واحد فالملك كون الجسم بحيث يحيط بكاه أو ببعضه ما ينتقل

المفهوم من الكلام السابق أي كما عرفت عرّض مفهوم الجنس المنطقي لمقولة الجوهر مثلا تعتبر عرّض مفهوم المقول على كثيرين سواء كانت متفقة بالحقيقة أو مختلفتها ثم تعتبر عرّض مفهوم المقول مطلقا لمفهوم المقول على كثيرين ثم تعتبر عرّض مفهوم المضاف لهذا المفهوم (قوله جنس الاجناس لهذه الاربعة) وهي الجوهر والجنس المنطقي ومطلق مقول على كثيرين ومطلق مقول على شيء وهذه الاربعة مندرجة تحت المضاف لان فيها معنى المقولية وهي نسبة بين المقول والمقول عليه من مقولة المضاف قال في شرح التجريد كل من الجنس والفصل انما يكون باقياس الى شيء فاذا بنا الجنس والفصل الى ما يضاف فان اليه كان الجنس اعم مطلقا بما يضاف اليه لكونه مشترك بينهما وبين غيره والفصل ما رباله لانه ذاتي له يميزه عما عداه فلا يكون اعم منه والالم بهذا التمييز ولا يخص منه والالم يكن ذاتي له واعلم بذلك في بقية الكلّيات فانه غير حقيقي عليك (قوله ان كون المضاف لا بشرط شيء الخ) حاصله ان الماهية تارة تعتبر لا بشرط شيء وتارة بشرط شيء واخرى بشرط لا شيء وهذا انقسام من الاول وما عدا من هذا القبيل فان المضاف بشرط كونه مطلقا اخص من المضاف لا بشرط شيء ويوضحه ايضا فرق الفقهاء بين مطلق ماء وماء مطلق فان الثاني قسم من الاول وأوضح من هذا ما قبل ان جهة العموم هنا غير جهة الخصوص فالمضاف الذي انتهت اليه الكلّيات هي الماهية لا بشرط شيء فيندرج تحت هذه الماهية جميع الكلّيات وتكون الكلّيات اخص وهي اعم واما المضاف الذي يحمله جنسان الاجناس ومندرجات تحت جنس فهو المضاف المقيد بالاطلاق وهو اخص من المضاف المطلق فان ما عداه لا بشرط شيء واما المندرج فهو ما عداه المضاف المقيد بالاطلاق عن الفصول المتباينة فهي ماهية بشرط شيء فتكون او متفصلا او متعللا او متخما وهذه الحالة انما تتم بشرطين أحدهما الا حاطة بكماله او ببعضه والثاني الانتقال فان اتنى أحدهما كما اذا وضع الانسان قبصا على رأسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به أو جلس في بيت فان أجزاء البيت تحيط به لكن لا تنقل بانتقاله فلا يكون ملكا اه

الكيف وهم فتكون متفقة بالحقيقة وحينئذ يكون مفهوم الجنس العالي مقولا على متفقين بالحقيقة فيكون نوعا لها وايضا حده ان الجوهر مثلا جنس طبيعي معروض لمفهوم المقول على كثيرين الذي هو الجنس المنطقي وهذا العارض جنس له من حيث انه عارض وهل مطلق الجنس جنس طبيعي لهذا الجنس مثلا أو نوع فيه ما عرفت وكونه جنسا او نوعا من حيث مقولته على الاجناس العارضة لا ينافي انه جنس منطقي بل اختلاف من حيث انه عارض للمقولات التي هي اجناس طبيعية ولا يقال اذا كان الجوهر مندرجا تحت الجنس العالي كيف يكون عاليا لان كونه عاليا على الجنوس الطبيعية لا ينافي ان فوقه جنس منطقي فافهم وينقل ايضا الى المقول على كثيرين الى المقول على الشيء الى المضاف فالمضاف جنس الاجناس لهذه الاربعة

ويجري جميع ما ذكر في الجنس السافل والوسط والبسيط وفي غير الجنس من سائر الكلّيات ومنه يعلم ان الكلّيات الخمس من مقولة المضاف وحينئذ يقال اذا كان الجنس من مقولة المضاف كان اخص والمضاف اعم كيف وهو مندرج تحت مطلق الجنس واخص منه هذا تناقض وجوابه ان كون المضاف لا بشرط شيء

أعم من الجنس لا يتأني
انه بشرط كونه
مطلقا أحسن لانه لا يصدق
عليه الجنس الا بقيد
كونه مطلق مضاف أقول
وكان العموم وجهي
وجهت اليك وجهي بان
من أبداع الموجودات
خلقا ان أكون من
الناطقين بالتوحيد
لحنائك الاقدس حقا
و بالاقرار بالرسالة
لانياتك وخاتمهم محمد
صلى الله عليه وعليهم وسلم
وكرم صدقا في المقصد
الثاني في العقول في اعلم
ان العقل قبل جنس
تختلف أنواعه بالفصول
وقبل نوع مختلف
أقامه بالخواص فعلى

ويسمى مقولة الجسدية
بكسر الجيم وتخفيف الدال
المهمة ومقولة له ولا فرق
في المحيط بين كونه غير
طبيعي (كثوب أو)

مندرجة تحت المادية لا بشرط شيء (قوله وكان العموم وجهي)
قبل ظاهره ان هناك اجتماعا واقترافا كثيرا المعروف مع انه ليس كذلك
لانها معنيان باعتبارين فلا عموم فالصواب في التعبير ان يقول ان
المعنى الموصوف بالعموم غير المعنى الموصوف بالخصوص فالمراد بالعموم
الذي له وجه واعتبار لا ماهو المشهور فانه غير موجود هنا اه وهذا
الجواب الذي ذكره راه جدا (المقصد الثاني في العقول) يريد العقول
العشرة التي اثبتتها الفلاسفة جمع عقل وعرفه بانه جوهر مجرد عن
المادة متعلق بغيره تعلق التأثير فانها موثرات عندهم تأثير العلة في
المعلول على ما ياتي بيانه قال في شرح الهياكل العوالم ثلاثة عالم العقل
والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يقصد اليه بالاشارة الحسية
ولا يتصرف في الاجسام أيضا وعالم النفس وهو الجوهر الذي لا قبل
الاشارة الحسية ويتصرف في الاجسام وعالم الجسم وهو ينقسم الى اثري
وهي الاجسام الفلكية وعنصري أي العناصر وما تركب منها اه مع
حذف والمنكحون ينكرونه او تقدم ان أدلة الفرقين متكافئة وأما
العقل الذي هو صفة العاقل فللناس في تفسيره اختلاف كثير فيلزم من
لغو الكلام ما يلحق به بعض الطلبة من المفاضلة بين العلم والعقل لانه
ان أريد به العلم القديم فلا يصح لعدم ورود اذن باطلاق العقل عليه
فعلى ان أريد العلم الحادث فبقية انه ثمرة العقل وبه يكمل بحثنا معنى
المفاضلة بين الشيء وثمرته وما مثل هذا الا ان يقال هل الصلاة أفضل أو
الخشوع (قوله قبل جنس) هذا هو المختار عندهم بناء على حجية
الجوهر لما رقد تقدم في صدر الكتاب تقسيم الجوهر الى اقسام خمسة
من جنسها العقول فتكون العنصر العشرة أنواعا مندرجة تحت مطلق

(قوله ومقولة له) اللام للملك في آل العبارات الثلاثة واحد (قوله ولا فرق
في المحيط الخ) في المواقف وشرحه سواء كان ذلك المحيط أمرا طبيعيا خلقيا
كالأهاب للهرة مثلا أو لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب
الشامل لجمع البدن أو محيطا ببعض كالحاتم والعمامة والخف والقميص
باتقائه ككون الانسان متعمما أو متقمصا أو متعلا أو متختما وهذه الحالة
انما تم بشرطين أحدهما الاحاطة بأكمله أو ببعضه والثاني الانتقال فاذا اتى

الجوهر وفي المواقف نوع كل عقل منحصر في شخصه اه و بين ذلك
 الجلال الدواني في شرح الهيا كل بان تكثير افراد النوع الواحد لا يكون
 الاسبب المادة قال لا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخصه (قوله جنسا
 منفردا) اكونه ليس فوقه جنس ونحوه انواع حقيقه وهو مبني على
 عدم جنس به الجوهر للعقول فان قلنا ان الجوهر جنس له كما هو التحقيق
 كان فوقه جنس فلم يكن منفردا (قوله المفارقة) اي للاجسام بخلاف
 النفوس فانها مجردات ايضا لكن لها ارتباط وعلاقة بالجسم لانها مدبرة
 له فالاجسام كالالات لها واما العقول فهي مؤنزة بنفسها غير مرتبطة
 بالاجسام ثم انحصرت في العشرة مما لم يفهم عليه دليل وقد ذكر في حاشية
 ابي اغوي ما رده الطوسي عليهم السلام وعلينا ان ذكر آخر المبحث شيئا من
 ذلك (قوله واثبات الجوهر المجردة) عطف على ما قبله عطف عام
 على خاص والمراد بالمواد الجسميه الطولية والصورة فالمجردات ليست
 مركبة منهما وقوله والجوهر ليس جنسا لم يرتبط بقوله اكونه ليس
 فوقه جنس (قوله لانه جئت مذموم بالتشكيك على المجردات) دعوى
 لا دليل عليها وما قيل في توجيهه ان الجوهرية في المجردات اولى منها في
 غيرها اذ مذمورا الجوهر على الاستغناء والقيام بالنفس وذلك حاصل عندهم
 في المجردات لعدم احتياجها للحوادث والمكان كلام ظاهري فانهم
 لا يعرفون الجوهر بالقيام بالنفس والاستغناء فان الجوهر عندهم ماهية
 اذا وجدت تكون لافي موضوع وهذا المفهوم صادق على كل الجواهر
 مجرداتها وجسمياتها صديق المتواطى على افرادة (قوله النفوس
 والارواح) عطف مرادف ويحمل ان المراد بالنفوس ما يشمل النفوس
 الفلكية وبالارواح خصوص النفس الناطقة فيكون من عطف الخاص
 على العام قال في الهيا كل النفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف في
 السموات وهي النفوس الفلكية والى ما النوع الانسان وهي النفوس

وغيرها اه ومعناه عبارة المصنف الا انه وقع في التسخ تصحيف
 في نسخة نحو اهاب اشتمل على العدة وفي أخرى على الهمة والكل
 تصحيف والصواب على الهمة أي النور كما وقع التصريح به في غير ما
 أحدهما كما اذا وضع الانسان قيصا على رأسه فانه يتقبل بانتقاله لكن

الاول يكون جنسا منفردا
 اكونه ليس فوقه جنس
 ونحوه انواع حقيقه وهي
 العقول المفارقة العشرة
 بناء على رأى الفلاسفة
 في اثباتها واثبات الجواهر
 المجردات أعنى عن المواد
 الجسميه وان الجوهر
 ليس جنسا لما تحته لانه
 جئت مذموم بالتشكيك
 على المجردات وغيرها
 ومرتبط الجنس التواطؤ
 كما هو ذلك انهم يثبتون
 في العالم شيئا ثانيا غير
 جوهر ولا عرض سموة
 بالجواهر الروحانية
 وبالمجردات وجعلوا من
 ذلك النفوس والارواح

البشرية انتهى وفي من الهداية اثبات نفس نباتية وقد أوضح معناها
 شرحه فراجع ان شئت اما ان أريد بالارواح الارواح الجزئية رهب
 النفسانية والحيوانية والطبيعية وبالنفوس النفوس الناطقة فالعطف
 مغاير واردة هذا المعنى هنا لا يصح على طريقة فهم فان الارواح الجزئية عنده
 ليست من قبيل المجردات فانها عبارة عن بخار الاخلاط على ما فصل في الكفاية
 الطبيعية (قوله وحكى ان الغزالي الخ) قال في المواقف وشرحه النفوس
 الانسانية مجردة ليست قوة جسمانية في حالة في المادة ولا جسماني في
 لا مكانية لا تقبل اشار محسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التمييز والتصور
 من غير ان يكون داخلية فيه بالجزئية أو الحلول هيذا مذهب الفلاسفة
 المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين
 الغزالي والراغب وجع من الصوفية المكاشفين وخالفهم اليه المتجهون
 على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت أروافوسا وقد قد
 به في الملائكة بعد ان يذهب الى هذا القول أحد من المتكلمين كنه
 ونصوص الكتاب والسنة دالة على تشكّل الملائكة والجن كشك
 جبريل عليه السلام في صورة دحية الكافي وقارة في صورة رجل اعرا
 بل هو على صورته الاصلية متشكل قال الشافعي في معراجته كان خير
 يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة آدميين كما يمكن ياتي الانبياء
 قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريه نفسه التي خلقه الله عليه
 فاراه نفسه مرتين مرة في الارض ومرة في السماء فاما في الارض في الا
 الاعلى وكان صلى الله عليه وسلم بحر اطلع له جبريل من المشرق فس
 الارض الى المغرب فخر النبي صلى الله عليه وسلم مغشياً عليه قزل الى
 في صورة آدميين رضمه الى نفسه وجعل يسبح الغبار عن وجهه فلما
 أفاق النبي صلى الله عليه وسلم قال يا جبريل ما ظننت ان الله تعالى خلق أحد
 على مثل هذه الصورة فقال يا محمد انما نشرت جناحين من أجنحتي وا

موضع من الكتب المعبرة وهو مجرد تمثيل فلذلك عبر بعضهم بالاسد
 ومعناه فاحاطة الجلد بذي الجلد هرة كان أو اسنا أو غيرهما ووقع
 مقولات السيد البليدي تصحيفاً شديداً من هذا فانه قال كحرة كح

لا يحيط به أو جلس في بيت فان اجزاء البيت تحيط به لكن لا تستغل بانق

والعقول وحكى ان
 الغزالي وبعض الصوفية
 ساء مدوهم في النفوس
 البشرية وقد قيل به في
 الملائكة أيضاً وانها

لي ستمائة جناح ما بين المشرق والمغرب فقال ان هذا العظيم فقال وما انا
 في جنب ما خلق الله تعالى الا يسير ولقد خلق الله تعالى اسرافيل له ستمائة
 جناح كل جناح قدر جميع اجنعتي وانه لينضاءل احيانا من مخافة الله تعالى
 حتى يكون قدر الوضع يعني العصقور الصغير اه وقال في شرح المعاصد
 الملائكة اجسام لطيفة تورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة
 في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات وممكنها السموات هم
 رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وجه يسبحون الليل والنهار لا يفترون
 لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة
 هوائية تتشكل بأشكال مختلفة ويظهر منها أفعال عجيبة منهم المؤمن
 والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها القاء الناس في
 الضلالت والغواية تدبر أسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات
 وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكايه عن الشيطان وما كان لي عليكم
 من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلموني ولو امرنا فتنكم
 اه فان اراد ان القائل من الفلاسفة فهم نافون للملائكة مشبون للقول
 وهي على ما اُصطلحوا عليه غير الملائكة بلسان أهل الشرع وكان الذي
 دعاه الى ذلك ما وقع في شرح الشريفة الحسيني للهداية ان العقل العاشر
 هو المعبر عنه بلسان الشرع بخبر بل وقول شارح الطوالع ان الجواهر
 المجردة الغائبة المؤثرة في الاجسام هي العقول العشرة عند الحكماء والملاء
 الاعلى عند الشارع وهو قول من اراد ان يوفق بين كلام أهل السنة
 والحكماء فلك طريقا غير وسط بل طريقا شططا وهبات ان يتطابق
 الاصطلاحان كيف والعقول العشرة لا تفارق الافلاك والملائكة تهبط
 الى الارض والملائكة لا يعلم عندهم الا الله وما يعلم جنود ربك الا هو
 والعقول عندهم مؤثرة والملائكة لا تاثير لها والعقول العشرة محصورة
 عندهم في عشرة فا كل قول متبع ولا كل كلام يستمع (قوله كالجن) في
 شرح الطوالع ظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم

الهرمة عند اربابها وكتب عليه وصحف بعضهم عبارته بقوله كحال
 الهرمة عند اربابها واخذت محل في تصحيحه وبشكل وقد بينا فساد ذلك

فلا يكون ملكا (قوله نحو اهاب اشتمل على الهرمة) وقوله مثلا اي
 كالاسد ومحصله انه شبهة حاصلة من احاطة ما وخلق كاحاطة الجلد

لا تشكل ولا تعمر فراغا
 والصحيح خلافه وانها
 تشكل وتعمر فراغا كالجن

طبيعيا خلقا نحو (اهاب
 اشتمل) على الهرمة

وانظر الفرق بين
الشكلين في شرح الاربعين
النورية للشبرنجيني (نادرة)
روى شيخ اشياخنا

مثلا قال في المصباح الالهـ
الجلد قبل أن يديع
وبعضهم يقول الالهـ
الجلد مطلقا وهذا الاطلاق
محمول على ما قبله
الاكثر واجمع اذهب
بضمين قياسا مثل كتاب
وكتب وفتحين على
غير قياس قال بعضهم
وليس في كلام العرب
فعال يجمع على فعل
بفتحين الالهـ والاهـ
وعمد وعمد ورعا استعير
الالهـ لجلد الانسان
اه وسواء كان محيطا
بكله كما مثل أو غير محيط
كالخاتم والعمامة والخطب

النفوس البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر وفي المواقف هي
النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة تتعلق بالخيرة من المتاركة
لها نوعان التعاق وتعاونها على الخير والفساد وهي الجن والشريرة
منها تتعاق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين
(قوله وانظر الفرق) كتب بعض الفضلاء قدر رجع فلم يوجد ذلك في الشرح
المذكور وقال شيخنا ظاهره ان الشبرنجيني ذكر الفرق بين تشكّل
الجن وتشكّل الملائكة وليس كذلك بل اعاد ذكر الفرق بين تشكّل الجن
وتشكّل الولي في حديث الرجل الذي لم يرد عليه أثر الشر وهو ان الولي اذا
تشكّل لا يحكم عليه الصورة بخلاف الجن فان الصورة تحكم عليه بمعنى
انه اذا قبلت صورته مات وراجع اه قال القاضي أبو يعلى وصح لا قدرة
للسياطين على تغيير خلقهم والانتقال في الصور وانما يتجوز ان يعلمهم الله
الله كيالات وضروب من ضروب الافعال اذا فعل وتكلم به فله الله من
صورة الى صورة فيقال انه قادر على التصور والتخييل على معنى انه قادر
على قول اذا قاله وفعله نقل من صورة الى صورة اخرى بحري العادة واما
ان يصور نفسه فذلك محال قال والقول في تشكّل الملائكة مثل ذلك نقل
عن لفظ المرحان (قوله نادرة الخ) رأيت في معامرات العارف
ابن العربي هذه النادرة بطريق آخر قال ما نصه خرج رجل يحتطب
لعماله فندد أيا ما حتى حزن عليه أهله ثم دخل عليهم بعد ذلك ضعيفا متغير
اللون كلف النبال أثر الرعب والجرع عابه طائر فدا لوه عن حاله فقال
يتما أنا الخطب اذ عرضت لي حية دظ حية ففماها فغشى على وغبت عن
نفسى فاذا فقت الاوأ بالارض لا اعرفها بين قوم لا اعرفهم فاحسبني
جماعة منهم وجازاني الى شيخ فهدم كبير هو زعيمهم فلهوا بين يديه
فقال ماشاينكم قالوا ههنا انتل ابن عمنا فقال الزعيم اميكوه
عندكم واستوصوا به خيرا حتى ادى في أمركم وامره فاحسبوني اليهم
وجازني باطعمته لا أعرفها سوى اللبن فكنت أشربه لا أعبدل الى غيره
في الحواشي الكبرى وقد علمت وجه الصواب (قوله مثلا) أي ومثل
أخره الأسد ونحوه من هيمه الحيوانات ذوات الالهـ (قوله ورعا)

بالحيوان انسانا وغيره أو غير خلق كحاطة تمحو القميص ثم انه وقع هذا في
مقولات السيد البليدي اضطراب في المثال في نسخ كمال الهرة عند

مدة هذه الايام التي غبت فيها عنكم فيمنا انا على ذلك اذ جاؤني واخذوني
(قوله وحضرواني) عند ذلك الشيخ وذكروا مثل مقاتلهم الاولى
نمن الدعوى فداني الشيخ فذكرت له الامر على ماجرى فقال الشيخ
ما لكم عليه حق فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من
تصور في غير صورته قتل فلا عمل فيه ولا قود وصاحبكم تصور في صورة
حيه فدخلوا سيدي قال قتل يا شيخ وهل رأيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال نعم كنت في وفد نصيبين حين قدم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وما عاش الى اليوم من ذلك القوم غيري فهو لاء الجن يتحاكمون
الي في امورهم فاحكم بينهم ثم قال لم يردوه الى حيث اخذتموه فاشعرت
الا وانا موضعي فاخذت عدتي وحيث فهدا ما كان من خبري في غيبي اه
(قوله يحيى) أي الشاوي وسعيد قد روة وشههورش بتقديم الراء على
الواو هكذا اضبطه العلامة شيخنا العدوي على خلاف المشهور من تقديم
الواو على الراء فانه شيخنا رحمه الله (قوله فدعا السلطان بالشيخ الاول)
أي وهو القاضي شههورش (قوله من تطور على غير شكله) لا يعني
ان هذا صريح في ان الجن تشكل وتعمد فراغا وانهم موجودون كما
يقول اهل السنة وانكار وجودهم كفر لمنافاته لقوله تعالى يا معشر
الجن والانس وقوله والجان خلقناه من نار وانكرت الفلاسفة
وجود الجن وقالوا انهم خيالات محضة وهو كفر وضلال اه شيخنا وانظره
مع ما نقلناه سابقا عن شرح الطواع والمواقف (قوله سند غريب من
وجهين) قيل احدهما تفرد الامام سعيد قد روة الجزايري به عن شههورش
والثاني ان الذي رواه عنه من غير جنه اه وفي كون الثاني من انواع
الغربة عند المحدثين تأمل اذ لم يعد عندهم من أقسام الغربة فتأمل
والمصنف رحمه الله دائما يستعمل الغربة حتى في الغربة (قوله موجب
لاختار) المؤثر اما فاعل بالاختيار او بالطلع وجهات التأثير
منه حصة في هذه الثلاثة ووجه الحصر ان كل مؤثرا ما ان يصح منه الترك
استعبر الاله (أي بجامع الاجاطة في كل) (قوله ان يفعل التأثير الخ)
قال في المواقف وشرحه ان يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن فان له
ارهابا بالراء من الرهبة وهو الفرع ومن مصحف يقول كحال الثمرة
عند ازهارها الى غير ذلك مما بيته في حاشية مقولات السيد البليدي

في اودية الجن قد دخل بعد
مدة أعني في محل فوجد
شيخا كبيرا السن جدا
وكان القاضي شههورش
قصص عليه الحال فقال له
اذا قبل سلطان الجن
قف واطلب الشرع
فلما قبل وقف اليه
الانسي وتشكى من الجن
فاحضره السلطان وسأله
عن موجب خطفه الانسي
فقال قتل أخي فقال
الانسي انما قتل ثعبانا
فدعى السلطان بالشيخ
الاول الجن واستقاه فما
يلزم الانسي فقال بعد ان
رفع حاجبيه لكبره رويت
عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من تطور على
غير شكله قدمه هدر
وهذا سند غريب من
وجهين تأملهما قاصر
السلطان برد الشيخ
الانسي الى بلدة بالمغرب
فوجد زوجته مهينة
للدخول فافع واخذها
واصل ما امر للفلاسفة انهم
لمابنوا ابعدهم الله على
قاعدتهم الفاسدة من
ان الصانع تعالى عن
قولهم موجب لا مختار ولم

(أن يفعل التأثير) أي مقولة أن يفعل هي تأثير

يصفوه تعالى عن قولهم
بشي من الصفات وردوا
جميع ما يوصف به الى
سلب واضافه حكموا
اكونه موجبا بالذات
واحد من كل وجه تعالى
وتبارك عن مقالهم بانه
لا يصدر عنه مباشرة الا
واحد وسموه عقلا أى
جوهر ارواحيا مجردا
عن المادة ولواحقها ثم
هذا العقل عقلا آخر
باعتبار كونه عقلا ونفسا
باعتبار صدوره عن الغير
ومادة في الفلك باعتبار
امكانه في نفسه وصورة له
باعتبار وجوبه ثم العقل
الثاني كذلك الى العاشر

الشي في غيره على اتصال
غير قار كالمسخن مادام
يسخن فان له مادام يسخن
حالة غير قارة هي التأثير
في المسخن وأما الحال
الحاصل للفاعل قبل
التأثير بعده كقوة النار
فانه يسمى احراقا (أن
ينفعل تأثيره) أى مقولة

أن ينفعل هي تأثير الشيء
عن غيره على اتصال غير
قار كالمسخن مادام
يسخن فان له حالة دخالة
غير قارة هي التأثير

لا ترد الا الاول الثاني ان يكون جبا للمقادير
الخ والثاني ايمان بتوافق اقتضائه على شرط وانتفاء مانع اول الاول
التأثير بالطبيعة والثاني التأثير بالعلة والقول بالتأثير بالعلة وبالنسبة
بإدخال بادلته مبسوطة في محالها فالحصر التأثير بالدليل النطقي في الفاعل
المختار وهو مذنب جميع المنكلمين (قول بانه لا يصدر عنه مباشرة الا
واحد) عبارة غيره المبدأ الاول جل ذكره ببط ليس فيه تعدد وكل
بط هذا شأنه لا يصدر عنه الا واحد قال النصير الطوسي الحكم بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد بدهى يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة
ما فيه من الخفاء وان مدافعة الناس هذا الحكم انما كثرت لاغفلاتهم
عن معنى الوحدة الحقيقية قال الشيخ في حاشيته شرح التجريد اذا
كان هذا الحكم بدهيا والاحتجاج تنبها فالذى يجوز صدور اشياء عنه
تعالى بل بسند جميع الاشياء اليه ابتداء بلا واسطة كيف يتخلص عن
هذا المصيق قلت يتخلص عنه منع البداهة فان اهل الملل على كثرتهم
وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة
فيه مسموعة وماذا كروا من أنه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول
المعين لا توجد مع غيره ليعين بها صدور غيره عنها ويرجع على صدور غيره
عنها وادعوا فيه الضرورة أيضا بوجه عليه منع الضرورة أيضا لحوار
ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات مناسبة مخصوصة مع شئتين
او اشياء مخصوصة قصدر عنه تلك الاشياء دون غيرها وعلى تقدير تسليم
البداهة يتخلص عن ذلك بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق
ارادته بمشاء (قوله ثم هذا العقل عمل آخر) في عبارته خفاء بديانه ان
العقل الاول له اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم والفلك الاول
وكذلك يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان
وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الانلاك أعني

مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير المسخني الذي هو من مقولة ان يعمل
والحاشية الثانية التي وضعتها الى هذا الكتاب سابقة على هذه (قوله على
اتصال غير قار) أى ثابت بل يقع على سبيل التدريج فالماء الموضوع في

فلك القمر ويسمى العقل الفعال سمي به لعدم تنافى ما يصدر عنه من
الآثار المختلفة في عالم الكون والفساد كما يسمى فياضاً لافاضته على عالم
الكون والفساد ما يقضيه وما في شرح الطوالع ان العقل الفعال بلسان
الحكمة هو المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفافيل منه الى التطبيق بين الفلسفة والشريعة وهو ثم وزعظيم كما
أسلفنا بيانه (قوله ثم حدثت العناصر) ظاهره ان العناصر عندهم حادثة
باعتبار الزمان وليس كذلك بل هي عندهم قديمة باعتبار الزمان أي انه
لا اول لها لكون عاتها كذلك فكان الاولى ان يقول ونشأ عن العقل
الفيض بطريق الايجاب العناصر الاربعة الا ان يقال ان الترتيب المستفاد
من قوله ثم حدثت باعتبار العقل لا باعتبار الوجود الخارجي قائمه
شيئاً (قوله المختصة بالحيوان والنبات والمعدن) وهذه الثلاثة تسمى
المولدات والمواليد الثلاثة تركبها وتولدها من العناصر الاربعة (قوله
كما يظهر ان حرق الخ) بشرط ما استدلو به من تركت المولدات أعني
النبات والمعدن والحيوان عن البسائط التي هي العناصر وظهر طريقان
طريق التركيب وطريق التحليل اما الاول فانه شاهد انه اذا اجتمع
الماء والتراب مع بخال الهواء وفضان حرارة الشمس يحدث النبات ثم انه
يصير غذاء للحيوان ويسهل من يافى يكون منه حيوان وهكذا واما
دليل التحليل الذي أشار اليه المصنف وهو أظهرها اننا اذا وضعنا أي
جزء من المولدات في القرعة والانيق فانه يسب منه أجزاء أرضية
وتسقط أجزاء مائية وتصلب بخار بعضه حار يابس وهو النار والباقي هو
الهواء وقد أشار الى هذا الرئيس بن سينا بقوله في الفقه الطبية

اما الطبيعيات فالأركان * يقوم من مزاجها الأبدان
وقول بقراط بها صحيح * ماء ونار وثرى وريح
دليله في ذابان الجسم * اذا قوى عاد البهار غما
ولو يكون الجسم منها واحدا * لم تر بالآلام حيا فاسدا

واما تشيع الامام السوسى عليه في الكبرى وتضديه فبني على ظاهر

غير المبدأ الحاصل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهر او ان يتفعل وهو التأثير

الاناء على النار تأثير الحرارة فيه مادامت النار باقية يقال لذلك التأثير مقولة
ان يفعل وتسخن الماء بالحرارة مؤثرة فيه يقال له مقولة ان يتفعل

المسمى بالفيض وهو

العقل المنسوب الى فلك

القمر فذلك عشر عقول

وتسع نفوس وتسع أفلال

ثم حديث العناصر أعني

الماء والنار والهواء

والتراب المختصة بالحيوان

والنبات والمعدن

واختلطت كما في العود

الاختص فيه الماء والنار

والدخان والتراب كما

يظهر ان حرق وتميات

التسخن قدوام التأثير

والتأثير لا بد منه فيها معولتين

والى هذا أشرت هولي

(مادام كل) منهما وأما

الحال الحاصل للشيء عند

الاستقرار أي انقطاع

الحركة عنه كالطول

الحاصل للشجر

وكالسخونة الحاصلة للماء

والاحتراق القار في

الثوب والقطع المستقر

في الحطب وكالقيود

والقيام الحاصل للانسان

فليس من هذا القبيل

وان كان قديماً هذا

ما يقتضيه لفظه من الملازمة وانها عقلية حيث صح قولهم ان الذاهب
الى ذلك فيبدل على موافقته بحسب الظاهر وليس من البعيد ان يريد
الملازمة العادية فلا يلزم شئ وهذا البق بتحسين الظن والتماس العذر
لكي من أظهر الاسلام (قوله لقبول) متعلقة بالمختصة لتأويله بالمتعددة
عدي باللام وقوله لقبول الصور المختلفة يعني الصور النوعية وقوله في عالم
الكون والفساد أي عالم العناصر والمولدات المقابل لعالم الافلاك وما
فيها فانها غير قابلة للكون والفساد والكون حصول صورة في الهيمولي
والفساد خلع صورة غيرها (قوله ويقبض هذا العقل الخ) ولابد ان يسمى
عقلا فياضا وقوله ما يستحقه أي من الصور والنفوس والاعراض
العناصر البسيطة وعلى المركبات منها كما في المواقف (قوله افاضة
واحدة) بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقوله من حيث هي كان
معنى هذه الحجة الاطلاق وقوله والاختلاف الخ جواب عما يقال ان
تلك الافاضة مختلفة فاجاب بانها من حيث صدورها عن العقل الفعالي
واحدة لكن الاختلاف واقع بحسب استعداد المقاض عليه كالحرارة
فان الحمل الشمع وتعدد الملح وتعدد وجه القمرين وتبيض الثياب
واعتبر هذا عطر بيان فان الاضداد تتقيد في بعضها وتلوأ والحيات
يتعدد فيها فتستأر وتوضحه انه يصدر عن العقل الفعالي هيمولي العناصر
وصورها المختلفة المتعاقبة علم الخسب تعاقب استعداداتها المختلفة وهذه
الاستعدادات المختلفة لا تخص في الهيمولي العنصرية من جهة العقل
الفعال اذ لو كان حصولها فيه من جهة العقل لما كانت متغيرة لان العقل
ثابت لا تغير فيه وهيمولي العناصر قابلة واحدة غير مختلفة في نفسها ولو كان
الاستعداد اذ اثر العقل في هيمولي العناصر لما اختلفت أصلا لان أثر الفاعل
الثابت في القابل الواحد لا يغير المختلف لا يختلف لكن الاستعدادات في
هيمولي العناصر مختلفة فلم تكن من جهة العقل الفعال بل هي بسبب
الحركات السماوية فان تلك الحركات تحدث أوضاعا سماوية مختلفة يختلف
بها استعداد هيمولي العناصر اه وتعام هذا الكلام بطلب من رسالة

كل تسخن مادام تسخن فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني

فاذا انقطع تأثير النار بان أزيلت أو أطفئت ذهبت المقولتان وسخونة
الماء الباقية فيه عند ذلك متدرجة تحت مقولة كيف فظهر تلازم

لقبول الصور المختلفة في
عالم الكون والفساد الى
آخر ما في شرح الكيرى
وغيرها ويقبض هذا
العقل الفيض على كل
قابل ما يستحقه افاضة
واحدة من حيث هي
والاختلاف واقع بحسب

لنا كتبناها جوابا عن سؤال متعلق بهذه الفنون (قوله هذا ضلال مبين)
 يعني على نفي القول بالتأثير بالاختبارات والتأثير بالإيجاب والقول به
 باطل لان اختلاف الاجسام بالاصناف واختصاص كل عمل من اللون
 والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لا متنازع
 التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسم أو
 شي من لوازمه لكونه مشتركين الكل بل امر آخر فينتقل الكلام الى
 اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتنازل المخصصات وهو محال أو تنتهي
 الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء
 وهو المطلوب ومما يرد به عليهم أيضا ان هذه الاعتبارات ان كانت
 وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والباطل قولكم الواحد لا
 يصدر عنه إلا الواحد فيبطل حينئذ اصل دليلكم وان كانت اعتبارية
 امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية وبان استناد الفلك
 الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة لجهة واحدة
 مشكل وكذلك استناد الصور والاعتراض التي في عالمنا مع كثرتها الى
 العقل الفعال وبالجملة فما اعتمدوا عليه في هذا المطلب باطل لا يعول عليه
 (قوله لعنهم الله) هذا تحصيل حاصل وقد كان اللائق بحال المصنف ان
 يتصدى لتقرير مذهبهم أولا على حسب ما قرروا ثم يرد عليهم كما هي عادة
 العلماء المتصدين لذلك والمصنف حيث كان يصدد ذلك كان اللائق به
 هذا امانه لا يقرر مذهبهم على ما ينبغي ورعا خاطئ فيه وبين مذهب
 المتكلمين وعند تمامه يشغل بسببهم ولعنهم فما لا يشي عليه ولا يبرر
 غيلا بل هو في عرف النظار افحام (قوله وقيل خمسة الخ) قال في
 المواقف وقيل هي واحدة واختلف فيه على خمسة أقوال الاول انها هي
 النار لشدة بساطتها الثاني الهواء الثالث الماء الرابع الارض الخامس
 البخار وقيل ليست واحدة بل لابد من التعدد فاثنتان على ثلاثة أقوال
 الاول هما النار والارض الثاني هما الماء والارض الثالث هما الارض
 والهواء وقيل ثلاثة هي الارض والماء والنار اه بتصرف وفي متن لقطه
 الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل اذن غير ان يخونه لبقائها
 المقولتين وجودا وعدما وانته متى وجدت مقولة الفعل وجدت مقولة
 الانفعال ومتى عدت عدت وقس على ذلك حال القاطع مع مادام قاطعا

القبول هذا ضلال مبين
 لعنهم الله تعالى وههنا
 أمور منها ان العناصر
 مائة كرفها هو المشهور
 وقيل خمسة بزيادة

العجلان والاصح ان يضيء ليس أصلاً للباقي وقيل النار أي أصنام النار
وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الأرض وقيل البخار وعلل ذلك شارحها بأنه
متوسط بين الاربعة في اللطافة فيازد بادا لطاقته يصير هواء نازوا وبارديا به
كثافته ماء وأرضا (قوله وهو ما يرتفع من الماء) كالدخان اقتضى ذلك الفرق
بينهما ولا بد من بيانه قال متلازذه في شرح الهداية أشعة الكواكب وغيرها
من المسخنات اذا أثرت في مياه صادقتها في بعض المواضع استحال بعض
ذلك المياه بتسخينها أجزاء هوائية تتصاعد بحسب اقتضاء سخونتها
مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع منه الامتياز الوضع عن
تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المائية تكون من المياه
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت هذه المسخنات
على بعض المواضع الغائرة وحدثت لشدة التسخين هنالك اجزاء نارية
تصادف تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشتت بها وحدثت
منها بالاحتراق اجزاء هوائية تتصاعد مختلطة باجزاء أرضية لطيفة
هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة
المختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان انتهى (قوله بالتكاثف)
هو اندماج الاجزاء السخنة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم
الغريب عما بينها وبمقاطعة التخلخل وهو ان تنفث تلك الاجزاء ويدخلها
الجسم الغريب وفي شرح القاضي مير على الهداية التخلخل زيادة مقدار
الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من
غير ان يفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الالتفاس وهو ان تتباعد
الاجزاء ويدخلها جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على الاندماج
وهو ان تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن
الملفوف بعد نفثه وهذا المعنى الثاني هو المراد هنا (قوله بالحرارة المظنة)
متعلق بقوله تحصل النار (قوله الباقيان) أي يحصل الباقيان (قوله
بعده أي بعد التسخين الذي لا يهمل لقوله ان يفعل بعده بل السخونة أمر فار

البخار وهو ما يرتفع من
الماء كالدخان ومنها ان
كون كل منها أصلاً هو
الاصح لاختلاف حقائقها
وقيل أصلها النار لشدتها
شيء الذي لا يضر نشاطه ويحصل البواقي
منها بالتكاثف فهي نار
متكاثفة على أوجده
متفاوتة وقيل الهواء
لرطوبته ومطاوعته
ومنه بالحرارة المطلقة
بالتكاثف يحصل النار
وبالبرودة المكثفة
يحصل الباقيان

أثر أو انفعالا بل من السكم

وجبة الافعال الترابية وافضل آثارها ان النار التي تترابها
لما يعبر عنه بالمصدر بالحاصل بالمصدر وقد كشفنا عن ذلك الغطاء
في الحاشية الثانية عند التكم على الديباجة (قوله بل من السكم) وذلك
كالطول الحاصل للشجر فانه أثر ناشئ عن تأثير العناصر الاربعة التي لا يتم

وقيل الماء لقبوله

التخلخل بالحرارة ومنها

النار والهوى والتكاثف

بالبرودة ومنها الارض

وقيل الارض لشدها

كثافة وبحصل الباقي

بالتلطيف المختلف وقيل

البخار توسطه لطافة

وكثافة والتفرع ظاهر

ومنه ان منها خفيفا وهو

النار والهواء وما عداه

ثقل ووجه ذلك ان

ما تحت فلك القمر من

العناصر ما متحرك نحو

المحيط طالبا له وهو

الخفيف المطلق أولا وهو

الخفيف بالنسبة الى

الارض والماء الثاني وأما

نحو المركز كذلك لمن ألقى

سمه ومنه ان معنى كون

الكون والفساد ان يخلع كل

أو الكيف أو الوضع

ويجري في كل من

المقولات من التضاد فان

التسخين ضد التبريد

والتسخين ضد التبريد

ويقلل الشدة والضعف

فان تسخن النار أشد من

تسخن الحجر الحار

وتسخن النار أشد من

تسخن الحجر الحار والتعبير

بأن يفعل وان يفعل

بالحرارة الباعسية) أي التخلخل بسبب الحرارة ومنها أي ومن الحرارة

تنشأ النار والهواء (قوله والتكاثف عطف على التخلخل) أي وقبول

التكاثف بالبرودة أي بسببها (قوله والتفرع ظاهر) أي على كل قول من

هذه وقد صرح بالتفريع على الأول بقوله فهي نار متكاثفة وترك

التفريع على البقية لدعوى ظهورها وشارح اللطافة الذي اختصر منه

ما هنا صرح بالتفريع وهو قبل الجدوى اعلمه من المثال السابق (قوله

خفيفا وهو النار والهواء) الأول خفيف مطلق والثاني خفيف بالاضافة

الى الماء والارض (قوله وما عداه ثقل) أي ثقل مطلق وهو الارض

أو بالاضافة الى الهواء وهو الثقل المضاف (قوله ووجه ذلك الخ) عقد

المصنف التعبير فوجب التعبير بعبارة شيخ الاسلام للقطعة العجلا

هكذا وتحرر بذلك ان العنصر وهو ما تحت فلك القمر اما ان تكون حركته

عن المركز أو عن المحيط أو لا ولا الثالث باطل لما تقر في محله من ان جهة

الحركة اما المحيط أو المركز أو الأول اما ان يكون طالبا للمحيط وهو الخفيف

المطلق وهو النار أو لا يكون طالبا له وهو الخفيف المضاف وهو الهواء

اذحقته بالاضافة الى الارض والماء الثاني اما ان يكون طالبا للمركز

والثقل المطلق وهو الارض أو لا يكون طالبا له وهو الثقل المضاف

وهو الماء اذ ثقله بالاضافة للنار والهواء وهذه العبارة كما ترى واضحة

مهذبة والمصنف رحمه الله تصرف فيها عاريت (قوله الأول) راجع

لقوله النار وقوله أولا مقابل لقوله يتحرك نحو المحيط وقوله والماء محرور

عطف على الارض وقوله الثاني راجع للهواء (قوله وأما نحو المحرك كذلك)

كذا وقع في تسخين وصوابه نحو المركز وهي الارض أي الثقل اما

ثقل مطلق وهي الارض أو ثقل بالاضافة وهو الماء لانه ثقل بالاضافة

لهواء وقوله لمن ألقى سمعه محض خشو (قوله أن يخلع لك) لا معنى لزيادة لك

من مقولة الكيف (قوله والتعبير بأن يفعل وان يفعل الخ) بخط المصنف

غوا لنبات بدون اجتماعها ومنه يظهر ان مقولة ان يفعل قد تكون

بسطه كحرارة النار وقد تكون مركبة كحال نمو النبات من اجتماع

العناصر وحال القطع من حركة اليد والكين مثلا (قوله أو الكيف)

وذلك كالسخونة الباقية في الماء بعد انقطاع تأثير حرارة النار فيه (قوله

أو الوضع) وذلك كطبيعة الحاصلة من اجتماع الاعضاء على وضع

(قوله كالماء الخ) إشارة لكيفية انقلاب العناصر بعضها البعض قال
القاضي مير في شرح الهداية الصور المحتملة للانقلابات اثنا عشر خاصة من
مقاييس كل واحد من الاربعة مع الثلاثة الباقية فثمة الاراء على انها
وهي انقلاب احدها العنصرين المتجاورين الى الآخر يعني انقلاب الارض
ماء وبالعكس والماء هواء وبالعكس والهواء نار وبالعكس وأما الستة الباقية
فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض هواء وبالعكس
والماء نار وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطة اثنين يعني انقلاب الارض
نار وبالعكس فالماء الصافي ينقلب في زمان قليل حيز او ذلك المعاني في عين
بسمكوه وهي قرية من بلدة مراغة من بلاد آذربيجان وماؤه ينقلب
حيزا من مراوا الحجر ينحل بالحيل الا كسيرة ماء وكذلك الهواء ينقلب
ماء كما ترى في قفل الخيال فانه يغاط الهواء لشدة البرد ويصير ماء ويتقاطر
دفعه من غير ان يتساقط اليه اسحاب من موضع آخر والماء أيضا ينقلب
هواء بالحرارة كما يشاهد في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وعند
عليان القدر وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين اذا سدت
المنافذ التي يدخل منها الهواء الجديد وألح في النفخ والنار أيضا تنقلب
هواء كما يشاهد في المصباح فان ما يفصل عن شبعته لو بقيت نار لرُبَّتْ
ولا حرق سقف الخيمة فاذن انقلبت هواء وأيضا النار الكائنة في كور
الحدادين تنطفئ وتصير هواء وبه يتضح لك أمثلة المصنف (قوله وعلى
مقاييس عشرون) الجملة انما ذكرها الاثني عشر فقط قال شيخ الاسلام
في شرح اللطيفة فتكون الانقلابات اثني عشر فان زيدا عليه البخار كما
فعليه المصنف بعد صارت خمسة قصيرا انقلابات عشريين (قوله
بالصرف) بالتقديم والتأخير كما يعرف بالوقوف على عبارة اللطيفة
وشرحها (قوله قسموا الجوهر) ظاهره عن الشرح الا ان قوله
وهو النفس لم يبين ما المراد به أهي الانسانية أو الفلسفية وتقدم ان
للاقلالة نفوسا وقوله فان لها علاقة بالجسم للتدبير الخ شامل لهما
وسيد كر النفس النباتية أوله تام لاحسن له كائنات أما النفس الانسانية

في طرة مقولات السيد البلدي ما نصه ادلمن الحكماء جوزوا اطلاق

مخصوص كالتبام والعود ونحوه ما بعد اعمال حركات تلك الاعضاء

عنصر منها صورة عنصر
الفساد ولبس صورة
عنصر آخر وهو السكون
كالماء والنار ترابا
وهواء وحيد فالانقلابات
على المشهور اثنا عشرة
وعلى مقاييس عشرون
فانهم جمعها من اللطيفة
وشرحها بالتصريف
والاختصار قسموا
الجوهر الى بسيط
ومركب والاول اما جزء
المركب اوله الجوهر واما
حال في غيره وهو الصورة
أو محل وهو الهول

الحدادين

نار

وغيره إما مجرد عن المادة
وعلاقتها متنوع إلى
ما هو منفصل عن الجسم
وهو العقل وإلى ما ليس
كذلك وهو النفس فإن لها
علاقة بالجسم للتدبير أو
غير مجرد والثاني لا نفس

أولى من التعبير
بالفعل والانفعال لما
علمت من أن هاتين
المفهومين أمران
متجددان في تفسير قارين
والمفيد لذلك هو التعبير
بصيغة يفعل وينفعل
وأما الفعل والانفعال
فانهما قد يطلقان على
الحاصل بعد انقطاع
الحركة وقد مر أنه ليس
من هذا القبيل وقولي
(كملاً) فثبت الميم بمعنى
ثم قال في المصباح كمل
الشيء كمالاً من باب
فعد والاسم السكال
ويستعمل في الذوات
والصفات يقال كمل إذا
تحت أجزأه ومجاسنه
وكمل من أبواب قرب
وضرب وتعب لغات لكن
باب تعب أردوها اه
وقب من أنواع البدع

فما اتفق عليها جميع العلماء وأما الفلكية والنباتية فثبت لهما الحكماء
قالوا أن الحركة القريب للفلك قوة جسمانية نسبتها إلى الفلك كنسبة
الحبال إلى النافي أن كلا منهما يحمل ارتباطاً بالصورة الجزئية إلا أن الحبال
مختص بالدماع وهي سارية في جرم الفلك لساكنته وعدم رجحان
بعض أجزائه على بعض في المحلقة وتسمى نفساً منطبعة وقالوا إن
للنبات قوة عندية الشعور وتحفظ تركيبه وتصدر عنها حركات النبات
في الاقطار المسمى غزواً وفعال مختلفة بالآلات مختلفة وتسمى نفساً
نباتية (قوله وإلى بسيط) يطلق البسيط على معان أربعة الأول ما جزؤه
المقداري بحسب الحقيقة مساوٍ لكاه في الاسم والحال فتدرج فيه
العناصر الأربعة لأن كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كاه في
اسمه وحدته دون الفلك إذ ليس أجزأه المقدارية المفروضة فيه كذلك
ودون الأعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلاً وفيها أجزاء
مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدها الثاني ما يكون
جزؤه المتمددي بحسب الحس مساوٍ بآله فيما ذكر في تناول مع العناصر
الأعضاء المتشابهة فإن كل جزء محسوس منها يساوي بها في الاسم والحال
دون الفلك الثالث لا يترك بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع
فيشمل العناصر والفلك دون شيء أعضاء الحيوان الرابع مما لا يترك
بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو أعم
الاعتبارات وأولها أخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه ذكره
شارح المواقف (قوله وغيره) أي غير الجزء من البسيط الذي ليس
جزأً (قوله عن المادة) أي الحيولى وعلائقها كالتحيز وبقيته
الأعراض اللازمة للجسمية وإلى ما ليس كذلك أي متفصلاً وعليه
فإنكون النفس متصلة بالجسم وهو كذلك إلا أنها غير حالة فيه فإن الاتصال
لا يستلزم الحلول كالصالح شعاع الشمس بالعالم السفلي وقد برهنوا على
أنها ليست حالة في البدن فتعوله فإن لها علاقة بيان معنى الاتصال لدفع
توهم الحلول (قوله أو غير مجرد) عطف على قوله مجرد أي والبسيط الذي
اسم الفعل والاتقال كما يفعل على التأثير للذين هما التعريك والحركة
لطلب تلك الهيئة أعني القيام ونحوه (قوله والمفيد لذلك) أي للتجديد

ليس جزءاً لغيره إما مجرد وهو النفس والعقل أو غير مجرد وهو جاد ونبات
 وحيوان فقولته والثاني الأولى أن يقول وهو ما لا نفس له الخ والافقوله
 والثاني يوشم رجوعه لاحد الترييدات السابقة اذ لا أول له حتى يكون
 عو ثانياً فإن غير المجرد الذي هو مقابل للمجرد منقسم الى اقسام اربعة
 في كلامه وفي الحقيقة الى ثلاثة فقط كما سنبين (قوله كالجاد) وهو المعبر
 عنه بالمعدن (قوله أوله تام) أي أوله نفس وهو تام (قوله أوله كالحيوان)
 أي أوله نفس وحسي ونحو كالحيوان (قوله أو غير تام) كالمالك في جعل
 الملك من المركبات العنصرية من الشناعة ما لا يخفى ثم يقال بعد ذلك ان
 التقسيم جار على اصطلاح الفلاسفة وهم لا يقولون بالملائكة بل بالعقول
 وقد ذكرها في قسم المجردات وما قبل قوله كالمالك فانه خلق على ما هو
 عنه وهذا على مذهبننا لا على مذهب الفلاسفة فقد اختلف عليه الحال
 وغلب الحق اه فففيه انه لا يوافق اصطلاح المتكلمين أيضاً فان قوله
 أو غير تام عطف على قوله تام فيكون المعنى أوله نفس وهو غير تام وقد جعل
 المقسم غير المجرد وهو المنادى ومن القواعد التي كادت تلتحق
 بالضروريات ان ماهية المقسم ملاحظة في كل قسم من اقسامه فيصير
 المعنى أو غير مجرد بل هو مادي له نفس وهو غير تام كالمالك وهذا لا يوافق
 اصطلاح المتكلمين ولا الحكماء في كان الأولى بل الصواب حذفه (قوله
 أقوال كذا في نخي) بعد قوله والمتكلمين معهم مؤاخذات ولا معنى لها
 ثم رأيت في بعض النسخ أقول وهي أيضاً لا معنى لها (قوله الى روحاني)
 بضم الراء وهو الجوهر المجرد عن المادة (قوله العناصر كالماء يقرأ مرفوعاً
 خبر مبتدأ محذوف) أي وهي العناصر كالماء والهواء الخ (قوله اما أثري)
 قال الجلال الدواني في شرحه ما كل النور لله هو ووردى الاثر في اللغة
 الخالص المختار من كل شيء سمي الفلك به اشرقه والباء فيه اما للمبالغة كما
 في أخرى ودواري أو للنسبة كما يقال الاجسام الفلكية اه وبه تعلم ان
 قول شيخ الاسلام في شرح اللقطة سميت أثرياً لان لها آثاراً في عالم
 الكون والفساد من الحوادث اليومية بعيد عن معنى لفظ أثري (قوله
 قد يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة فالخونة الحاصلة بعد
 على طريق التقضي شيئاً فشيئاً عوان يفعل وان يفعل وذلك لدلالة لفظ فعل

له كالجاد أوله تام لا نفس
 له كالنبات أوله كالحيوان
 أو غير تام كالمالك قالوا
 والجوهر جنس الاجناس
 لا اختلاف بعده الا
 بالعرضيات والمتكلمين
 معهم مؤاخذات أقول
 وفي اللقطة انه ينقسم الى
 روحاني وهو المجردات
 وجسماني بالتكسر وهو
 غير المجردة عن المادة
 الجسدية والثاني ينقسم
 الى بسيط وهو ما لا ينقسم
 الى أجزاء مختلفة العناصر
 كالماء والى مركب وهو
 المضد كالحيوان والبسيط
 اما لكونه ذا آثار في عالم
 الكون والفساد وهو
 الاثلا وما فيها وهو

كذلك) أى بكسر السين وضمها كعلوى وشيخ الاسلام ضبطهما مام مامعا
 (وهو تابع لدرجة الله الجميع ورحمنا منهم والمسلمين آمين) قوله ختم المصنف
 رسالته ببسطة من علم الهيبة (ولاباس بذلك الا انه لم يات فيها بمتغيرات
 المسائل بل اتى بما هو شبيه بالمبادئ وما هو من المبادئ ومع ذلك لم يخرج
 الكلام كما سرى (قوله ذهب المبطلون) يعنى الحكماء (قوله محيطه)
 أى منتظمة مجتمعها بالكون كالبيضه يعنى ان الحكماء يجعلون كرة العالم
 منضدة من الافلاك التسعة والعناصر الاربع فاعلاها الفلك الاطلس
 وتحتها الثامن وهكذا الى فلك القمر وهو محيط بالنار وهي بالهواء وهو بالماء
 وهو بالارض على ما يسط ذلك فى أوائل كتب الهيبة ولعله أراد بالكون
 العالم السفلى الذى هو العناصر الاربعه مع المولدات وهو المسمى بعالم
 الكون والفساد والافلاك بالكون ما هو معناه وهو الوجود حتى
 الموجود فلا يصح لان الافلاك من جملة الكون فيلزم احاطه الشئ بنفسه
 تأمل وفى القصة المتعجبه للمتلا على القوسجى العالم الجسماني كرة واحدة
 مركزه مركز الارض والافلاك الكليبة تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث
 عاين مقعر المحيط محدب المحاط أى السطح الظاهر منه لا امتناع الخلاء
 والفلك المحيط بباير الافلاك يسمى الفلك الاعظم لسكونه أوسع الافلاك
 والفلك الاطلس لكونه لا يرى فيه كوكب وفلك الافلاك لا شئ له على
 جميع الافلاك وفى خوفه فلك الثوابت وجميع الكواكب الثابتة
 مركزه في نفسه بحيث يراى قطر ما لا يكون أعظم منه من الثوابت نحن
 هذا الفلك وفى خوفه فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس
 ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وبه ينتهى عالم الفلكيات المسمى
 بالعالم الاثيرى وفى خوفه عالم العناصر اولها كرة النار ثم كرة الهواء ثم
 كرة الماء ثم كرة الارض وهذه الكرات يحيط بعضها ببعض احاطة
 الافلاك الا ان العناية الالهية اقتضت ان يكشف من الماء بعض من
 سطح الارض ليكون مسكنا للحيوانات المنتفسة وهو قريب من رجه
 والتضاريس التى على وجه الارض من الجبال والتلال والوهاد لا تخرجها

تمام السجين قد تضاف للفاعل فيقال هذا فعله وقد تضاف الى المحل فيقال

على الزمان تضمننا وأما اذا برز فى صورة المصدر لوجود السابك وهو أن

العالم العلوى بالضم
 والكسرو هي شفافة لا
 لون لها واما عنصرى وهو
 العالم السفلى كذلك
 له في خاتمة في تسأل الله
 حسن اذهب المبطلون الى
 ان السموات كرية محيطه

محيط الكون

عن الكروية الحسية اذ ليس لها قدر محسوس بالنسبة اليها انتهى بتصرف
 وبعض زيادة من شرحها (قوله ومنعوا الخرق والالتزام) مستدلين
 على ذلك بان الخرق والالتزام انما يكونان بالحركة المستقيمة وابطالوا
 كون افلاك قبالا للحركة المستقيمة بدليل في ذكره طول فالاولى منع
 انحصار السبب في الحركة المستقيمة فلا بد للخرق والالتزام من اقتراف
 الاجزاء واقترانها المتدعين للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة
 فالخرق والالتزام اما ان يكونا بالمستقيمة منهما او بالمستديرة وهما محالان
 اما الاولى فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثانية فلان
 الخرق والالتزام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على
 الاستدارة في جهة ويتحرك البعض الاخر في جهة اخرى مخالفة للاولى
 أو تسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت
 لكانت اما طبيعية او قسرية او ارادية والكل محال اما الطبيعية فلان
 الفلك ذو طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف واما القسرية فلما
 تقرر عندهم انه لا قسره هناك واما الارادية فلان الفلك عادم لادلات
 الجسمية التي بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس الفلكية
 بالارادة (قوله فاحالوا الاسراء) صوابه فاحالوا المعراج لانه المتعاقب
 بالسموات كما لا يخفى (قوله بناء) تعليل لاحالة الاسراء أي اذا كانت السموات
 هي الافلاك والافلاك لا تقبل الخرق والالتزام امتنع الاسراء ولا يصح ان
 يكون بناء راجعا الى قوله ومنعوا الخرق والالتزام الخ لانه مبني على الدليل
 المذكور سابقا (قوله وقيل انها غيرها) لم ار هذا القول لغيره (قوله ان
 الخلاف عام) أي في ان السموات هي الافلاك أو غيرها عام يعني عند
 الفلاسفة وأهل السنة كذا في وهو غير صواب فان أهل السنة يقولون
 بالسموات والفلاسفة يسمونها افلاكا فهذه الاجرام العلوية لم ينفعها أحد
 من الفريقين انما الخلاف بينهم في التسمية والوضع فاهل السنة يسمونها
 سموات وانما ابست كرية والحكمة يسمونها افلاكا وهي كرية وظاهر
 كلام المصنف انه هل السماء هي الفلك أو غيره خلاف عند الحكماء واهل
 هذا النفعالة فاما استبان يفعل وان ينفع عمل فلا يقال ان الاعلى التحريك
 فالادلة التضمنية على الزمان تنفي وان وجدت الاتزامية لان كل حدث

بالكون كالسنة ومنعوا

الخرق والالتزام فاحالوا

الاسراء بناء على انها

أعلى حركتها هي هي

السموات والافلاك وقيل انها غيرها

ومقتضى كلام بعض

الافاضل ان الخلاف عام

السنه وهو (قوله لكن لامع) منع دفع لتوهم ان الخلاف فيه
أخصا وان من اثبت الافلاك من أهل السنة بمنعه وهذا مبني على أصل
ثبوت الخلاف ولم يثبت بل لا يصح (قوله المرتب عليه) ما ذكر وهو
نفي الاسراء على زعمه (قوله وانه صحيح) كل الرسم يقتضي بناء صحيح
للمجهول فيكون المصحح غير بعض الافاضل وليست شعري من المصحح
لذلك حتى تتكلم معه وتظهر ما معنى كلامه (قوله وان الراجع الخ) هو
لا يصح فضلا عن كونه راجعا بل السموات هي الافلاك بعينها (قوله
كذا قيل) مرضه بترثامه لان هذا على مذهب أهل الهيئة والحكمة
واما من قال من أهل السنة بخفاصة الافلاك للسموات قال ان الفلك محمول
للكوكب تجر به الملائكة فهو كالحقفة قال تعالى كل في فلك يسبحون اه
شيخنا وهذا مبني على فهم ان المراد بالافلاك الجزئية التي هي محمل
الكوكب ومعلوم انه اذا رجع الخلق لهذا كان الكلام السابق صحيحا
فان الافلاك الجزئية الحاملة للكواكب ائدها الحكماء أيضا لكن
على نحو آخر لا على مصطلح أهل السنة لكن مراد المصنف بالكلام
السابق الافلاك السكينة التي هي عين السموات ويؤيد قوله بعد وتأمله
الى قوله تمام ونحوه الكلام في هذا المقام ان الاجرام العلوية المسماة
بالسموات عند أهل المشرع هي بعينها المسماة بالافلاك عند الحكماء
وتسمى عندهم افلاكا كلية احرازها عن الافلاك الجزئية فان كل فلك
منها يشتمل على عدة افلاك والجميع من المشتمل هو المشتمل عليه
اربعه وعشرون كما في شرح التجر يد وعزيره فهذه الافلاك الجزئية القائل
بها الحكماء قال بها بعض أهل السنة لكن لا على النحو الذي قال به الحكماء
وبعض نقاها فان حمل كلام المصنف على الافلاك الجزئية استقام كلامه
لكن ينافيه قوله بعد وتأمله الخ وأما لو حمل الكلام السابق على ان المراد
والحركة اه كنوز (قوله وهو ان يأتي المتكلم الخ) اتفق في ذلك في

له زمان لكن الدلالة التضمنية أقوى (قوله حسن الاختتام) هو كحسن
المطلع وحسن التخلص من المواضع اثني يتأتى فيها الشاعر والكاتب
والمولدون هم الاشد عناية بهذه المواضع الثلاثة وأما العرب والمختصرمون
فعنايتهم مصروفة الى جزالة المعاني والغوص في استخراجهما فلا يزالون
بوضعها في أي قالب أرادوه فلهم فضيلة السبق في هذا المعنى وقد يقع لهم

حسن الاختتام وهو ان
يأتي المتكلم بما يدل على
انتهاء الكلام فنسأل الله
سبحانه وتعالى أن
يرزقنا بفضله حسن الختام
وهدخلنا الجنة دار السلام
بجاء سيدنا ومولانا محمد
وسائر الانبياء والملائكة
الكرام عليه وعليهم
وعلى جميع أتباعهم
أفضل الصلاة والسلام
وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين
(وكان الفراغ) من تأليف
هذا الشرح يوم الخميس
المبارك لست مضت من
ربيع الاول الذي هو من
شهور سنة ١١٨٢ ألف
ومائة واثنين وعشرين من
الهجرة النبوية على
صاحبها أفضل الصلاة
والسلام

الافلاك الكلية فعدم صحته ظاهر (قوله ان السموات فوق الافلاك
وهي تحتها) كلام لا يعتل وما قيل في توجيهه ان الافلاك حينئذ تكون
تحت السماء الخامسة وفوق الرابعة الافلاك القمر فانه تحت السماء الثانية
وفوق السماء الدنيا في قيسه (قوله اطرافها على جبل قائم الخ) قال
الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى وكل في فلك يسبحون الفلك الجسم
والسطح المستدير أو الدائرة وفلكه المغزل سميت بها لاستدارتها وكذا
فلكه الخيمة فعلى هذا السماء مستديرة لكن المفسرون على انها مبسوطة
كالقف المستوي واطرافها على الجبال كما دل عليه والسقف المرفوع
فلنا لم يرد نص قاطع في كونها مبسوطة لان السقف المقيب لا يخرج عن
كونه سقفا ثم استدل على كونه بآبادة خمسة منها ان المعنى في السير
في الجنوب يرى سهلا وغيره مما لم يكن يراه ويخفى عليه نباته وحيوانه ولو
كان السماء مطعنا لكان الكل للكل ومنها انه يظهر ضوء الشمس قبل
طلوعها ويحذر ووبها ويستنير الجو ثم تطلع ولولا ان بعض السماء مستدير
بالارض وجو محل الشمس لما كان كذلك بل كان عند عودها يظهر
جرمها وضوءها مع كونها مستوية مكشوفة ومنها انها لو كانت سطحا
مستويا لكان الكوكب عند مسامته رؤسا اقرب اليها منه عند كونه
على الاقلى لان العمود اصغر من القطر والوتر فكان يجب ان يرى أكبر
انتهى وذهبنا فائدة جلية ذكرها الامام حجة الاسلام الغزالي في كتابه
تهافت الفلاسفة قال ما لا يصدم مذهب الفلاسفة فيه أصلا من أصول
الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسائل كقولهم ان الكسوف
القمرى عبارة عن انمحاق ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس
من حيث انه يقتصر بؤرة من الشمس والارض كرة والسماء محيط
بها من الجوانب فاد اوقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس
وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين
الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقتين واحدة فهذا الفن
في بعض القصائد كقولى في قصيدة فيها براعة المطلع أيضا وهي تهنئة

من جزالة اللفظ والمحسنات البديعية اللفظية ما يعجز عنه غيرهم وعلى
كل حال فالفضل للمتقدم * ومن حسن الاتفاق ان وافق وقت استراحة
القلم من الجرى في ميدان الصحف أذان عصر يوم يوم السبت الثاني عشر

ان السموات غير الافلاك
وهو كذلك لانه الملازم
للشرح الصادق فان
الافلاك أكثر ملتفة
كطباق البصل كل فلك
منها يشتمل عليه ما فوقه
ويشتمل هو على ما تحته
كذا قيل والفرق بين
السموات والافلاك ايضا
ان السموات فوق الافلاك
وهي تحتها على التحقيق
من ان السموات اطرافها

المسألة خوض في إبطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في إبطال
 هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور يقوم
 عليها براهين هندسية حسابية لا يبق معها ريبه فمن اطاع عليها وتحقق
 أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى
 الانجلاء اذ قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب
 في الشرع وضرر الشرع ممن يضره لا بطريقة أعظم من ضرره ممن يطعن
 فيه بريقه وهو كافي لعدو عاقل خبير من صديق جاهل فان قيل فقد قال
 النبي صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله
 لا ينكفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيت ذلك فاقربوا الى ذكر الله
 والصلاة فكيف يلايم هذا ما قالوه قلنا وليس في هذا ما يناقض ما قالوه
 اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد او لحياته والامر بالصلاة
 عنده فالشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من
 أين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا فان قيل قد روى انه
 قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فبدل على ان
 الكسوف خصوص نيب التجلي قلنا هذه الزيادة لم يصح هلم افهت
 تكذب ما قلها واعلم المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان
 تأويله أهون من مكابرة أمور طبيعية فكم من طواغيت أولت بالدلة العقلية
 التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد والمهم ان يبحث في العالم عن كونه
 حادثا أو قديما مثلا ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرهة أو بسطا أو مشمنا
 أو مندسا أو سواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوا أو
 أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الهى كنسبة النظر الى طبقات
 البصل وعدد حب الرمان فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان

لشخص أخيه بمنصب تولاه بعد عزل شخص كان غير مثكورا البيرة
 وغير محبوب لطائفه وأهلها

انهم فقد ولت جيوش الظلام * واقبل الصبح سفير اللثام

من شهر رجب سنة ألف ومائتين وخمسين عزلى بدرب الحمام بخط المشهد
 بالحسيني وقد كنت بعد أوثق من الرحلة التي قطعت فيها من شباني
 وعردى بلغة سكتي وأحياني نشاركت مع جماعة من أدباء الطلائع

اهـ وهو كلام نفيس يظهر لك منه ان اشتغال المصنف في كثير من المباحث بسبب الحكماء ولعنهم وعدم التعرض لرد عليهم بالبراهين العقلية اشتغال بما لا يعنى واغراض عما يعنى وهذا ليس شأن من نصب نفسه لمقام المحاكم (قوله وتأمله الخ) أنصف من كتب هذا أنت خبير بان المشهور هو ما عليه أهل السنة والجماعة من ان السموات ليست كرية وما تقدم من انها كرية هو كلام الحكماء النافين لذلك والنافين للأكسفة فكيف يتأتى الجمع بين المتباينين فكان الاولى اسقاط قوله وتأمله الخ حيث كان مراده التكلم على اصطلاح الحكماء اربعة بر عبادة الرديان يقول ورد عليهم الخ على ان عبارته لا تخلو عن مناقشة اذ كون الافلاك تسعة لا يتأتى ان السموات سبع وذلك لان الفلك التاسع والثامن هما العرش والكرسي في لسان الشرع والسيعة الباقية هي السموات السبع في لسان الشرع والحاصل ان أهل الشرع الشريف يشنون السموات السبع والعرش والكرسي ويعزون هذه العبارة والحكماء بعدهم الله يعزون عن الجميع بالافلاك ويعتقدون انها كرية وأهل الشرع لا يقولون بذلك فينبى القولين التباين الكلى فكيف يمكن الجمع بينهما وعرضته على شيخنا فافقره ثم رايت بعض المغاربة قد كرر في منظومته له الخلاف المذكور فعمل المصنف تبعه في ذلك وقد علمت ما فيه تأمل اهـ أقول تأملته فوجدته كلاما حقا الا ان قوا اربعة بر عبادة الرديان على ما ينبغي اذ ما ذكره المصنف لا يصلح ردا فانه لا يعترض على اصطلاح باصطلاح (قوله والسماء أجسام كثيفة) ممنوع على كلا المذهبين ولو كنت كثيفة لحجبت النكوا كب والحس يكذبه (قوله تسمات زحل الخ) لم يذكرها المصنف على ترتيبها وقد جمعها بعضهم

وغنت الورق على ايكها * تنبه الشرب لشرب المدام

وبراعة مقطعها

بشر الـ مسؤولا على منصب * كان له فيك من يداه ايام

الازهر بين في كتب منها مقولات السيد البليدي ووضعت عليها حاشية أماطت عنها الجلباب وكشفت عن مخدرات عرائسها الحجاب ثم شرعت في هذه الرسالة ووضعت عليها حاشية وافية بالمراد فيها غنية لكل ذي

على جبل قاف كطراف
الخباء والافلاك تحتها
وتأمله مع المشهور من ان
الشمس في السماء الرابعة
والقمر في سماء الدنيا
وان الافلاك اجسام
لطيفة والسموات
اجسام كثيفة وان
الافلاك تسعة والسموات
سبعة وان الافلاك موضع
الكواكب والسموات
موضع الملائكة وان
الافلاك متحركة
والسموات الاولى
الكواكب على قسمين
سبابة وهي سبع زحل
وعطارد والمريخ
والمشترى والزهرة
والشمس والقمر فانظر
تفاوتها في الحركات في

مرتبته بقوله

زحل شري مرتبته من شمس * فتراشرت بعطارد الاقمار
فاعلاها زحل وهكذا الى القمر آخرها وهو في الفلك الاخير اعني
سما الدنيا (قوله ومن ذكره العلامة اليوسى) وعبارته الفلك التاسع
المسمى بالاطلس ولا كوكب فيه قالوا انه المحرك لما سواه من الافلاك
لانه محيط بها وحركته اسرع الحركات لانه يقطع الدورة وهي ثمانمائة
وستون درجة في اليوم واللبلة وهي معنى الحركة اليومية وأما القمر
فيقطعها في شهر والشمس أثقل من القمر فقطعها في السنة وزحل أثقل
من ذلك فقطعها في كل ثلاثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة وفلك
الثواب وهو الفلك الثامن في سنة وثلاثين ألف سنة اه قال بهاء الدين
العاملي في حواشي رسالته تشرح الافلاك قد قرر أصحاب الارصاد
عققتي براهنتهم ان كل نقطة تفرض على مقعر الفلك التاسع تتحرك
في عشر عشر سبع ساعة مستوية احدى وخمسين ألف فرسخ وستمائة
رسته فرسخ وتكتب بالارقام الهندية هكذا ١٢٠٠٠٠ واستنبطوا من
هذا انه في مدة ما تلتقط الانسان بلفظه واحدة تتحرك ألفا وسبعمائة
واثنان وثلاثين فرسخا ١٧٣٢ هذه حركة مقعرة وأما محاذيه فلا محيط
بمقدار حركته الاعلام الغيوب اه وذكر في نفس الرسالة ان الفلك
الثامن وهو محل الثواب يتم الدورة في خمسة وعشرين ألفا ومائتي سنة
وهو مخالف لما في اليوسى (قوله ولكل واحد من افلاك) أى لكل واحد
من الكواكب السيارة فلك مختص به من الافلاك التسع فالفلك الثالث
لزحل والسادس للمشتري وهكذا الى فلك القمر بطريق التنازل اما بطريق
التصاعد فالاول للقمر والتابع لزحل والثواب قال صاحب تفریح

قد نلت فيه كل ما تريجي * لازلت فينا ساءلما والسلام
وحسن ذلك أيضا كون الممدوح اسمه سالم مع وقوع جناس الاشتقاق

استعداد فرغت من تسيروها صباح يوم الجمعة رابع شعبان عام ثنتين
وأربعين بعد المائتين والالف ثم شرعت بعد فراغها في هذه الحاشية حتى
انتهيت الى أثناء مبحث المكان فعاقت العوائق بيني وبين اتمامها وتركتها
في زوايا النسيان كغيرها من بقية مودات كتب سودتها من الفراغ

المطولات وبما ذكره
العلامة اليوسى في
حواشي الكبرى ولكل
واحد فلك مختص به من
الافلاك التسع وثواب
عنه انما الاسرعة لها والا
فهى تتحرك من المغرب
الى المشرق حركة بطيئة

الادراك انما سميت هذه الكواكب ثوابت لانها لم تدرك حركتها في
 بادي الرأي اولان اوضاع بعض منها بالقياس الى ما عساه لا تتغير ثم قال
 وهذه الكواكب ايضا تسمى بالكواكب اليبانية لانه يهتدى
 بها في الفعلة التي هي اليبان بالعجمية وقلها يسمى فلك الثوابت
 وفلك البروج وفلك المكوكب وفلك المصور وفلك الثامن وسماه
 الرؤية واقليم الرؤية اه بتصرف (قوله تقطع في كل أربع الخ) في الشرح
 المذكور ان اول من احس بحركتها ابرخس ولم يعين مقدارها وبقى
 قدر تلك الحركة مجهولا بينهم الى زمان بطليموس فان ارصاده أدته الى انها
 تقطع كل مائة سنة درجة واحدة اه فاطره مع ما هنا فلا تنضبط كتب
 بعضهم بل هي منضبطة عندهم اه وهو كذلك (قوله نارة ترجع
 القهقري الخ) قال في شرح الافلاك انه يعرف لها الاستقامة والاقامة
 والرجوع بموافقة حركة مرا كرها المراتر تدويرها وتكافؤهما
 وزيادة الاولى اه وفي كلامه يشير على ترتيب الالف (قوله ونارة تخنس
 في غروبها) كتب بعضهم الاولى في سيرها اه وهو كذلك وعليه فهو
 مكرر مع قوله ترجع القهقري والعبارة الصحيحة ما نقلناه عن شرح
 الافلاك فكان الاولى أن يقول بدله ونارة تسرع وبيان هذه الامور
 يحتاج لبسط في الكلام ابس هذا محله وقال الخارج المذكور انما سميت
 الكواكب الخمسة بالمتحيرة لان لها سرعة وبطؤا واستقامة واقامة
 ورجوعا كأنها متحيرة في سيرها وهذه الخمسة كما تسمى بالمتحيرة كذلك
 تسمى بالخنس والكس (قوله لا يصح اخذ عمل منها) كتب البعض
 انه نظربل يؤخذ منها عمل نعم ان اراد انه لا يؤخذ منها عمل بسهولة كان
 صحيحا وان كان بعيدا عن عبارته اه وأما التاسع ويسمى الفلك الاطلس

بين سالم والسلام اللهم سلمنا من هول الدنيا والآخرة بأرحم الراحمين
 واتخذ الله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين وكان الفراغ

أجلها حاشية المغني فهي الى الآن تناديني بصوت خفي من بين كتي بقول
 من قال

ولم أرفى عيوب الناس شيئا * كنتقص المقادير على التمام

فأخاطبها بقولي

بخدا تقطع في كل أربع
 سبعين سنة وشهر وسبع
 وعشرين يوما درجة
 وهذه الثوابت لا يعلمها
 الا الله تعالى وغاية ما وصل
 اليه الميقاتان الف واثان
 وعشرون نجما عليها
 اعمال أهل الميقات من
 الماضي والباقي ونحو
 ذلك وأما السياره أي غير
 الشمس والقمر فلا
 تنضبط لكونها نارة ترجع
 القهقري ونارة تسير
 معتدلة ونارة تخنس في
 غروبها فلاجل ذلك
 لا يصح اخذ عمل منها
 واليها الاشارة بقوله
 تعالى فلا أقسم بالخنس
 الآتية وجميع الثوابت
 في فلك واحد وهو الثامن
 فوق السبعة وأما التاسع

والفلك الغير المكوكب وفلك الافلاك والفلك الاعلى والفلك الاعظم والفلك
الانضى والفلك التاسع وفلك الكل وفلك معدل النجار ومحدد الجهات
ومنتهى الاشارات وسماء السموات قاله الشارح المذكور (قوله فلا
نجم فيه) قال العاملي كونه غير مكوكب من المسلمات بين القوم ولم يقم
برهان عليه وكونه مكوكبا بصغار لا يدركها الحس أو ببعض من
الثوابت الغير المرصودة ممكن اهـ (قوله من المشرق الى المغرب) قال
في شريح الافلاك وحركاتها) أى الافلاك الى المشرق كما كثر الافلاك
الجزئية ولا يتحرك الى المغرب الا أربعة جمعها في قولي

واربع نحو غرب * تسير يا من بنائل محدودة مديرة وجوزهم ومائل
وهذه المتكنيات من الافلاك الجزئية الا المحدد فانه الفلك التاسع (قوله
فقبل ان الجرم الفلكي ساكن) لعل هذا القول لغير الحكماء أو المتقدمين
منهم قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى وكل في فلك يسبحون بعد ما
طرق الاحتمالات في سير الكواكب وكذا افاد ان يجعل الكواكب بحيث
يشق السماء كما فعل السمكة في الماء ينزل من جانب رصعده من آخر على
الاستدارة وهو المفهوم من قوله يسبحون وهم أنكروه لان السماء اما
أن تنشق وتلتئم أو يكون فيها خلل يدور الكواكب فيه وكلاهما محال قلنا
بل جائز وما ذكره في المحدد للجهات ضعيف اهـ وقال صاحب تفریح
الادراك ينبغي أن يراد بالسياحة هنا أى في قوله تعالى يسبحون السياحة
الحسية لا الحقيقية فانها تنلزم الحرق والالتئام وكون الفلك ذا مبدأ
مبيل مستقيم وبطلانها من مسلمات هذا الفن وان كان دليلهم عليه من
بيت العنكبوت أو هن كما صرح به المصنف قدس سره في الحديقة
الهلالية بقوله ان ظاهر هذه الآية مزيد لتجويز كون بعض حركات
السيارات في أفلاكها من قبيل حركة الحيتان في الماء كما ذهب اليه

من كتابه هذه الحاشية المبارك يوم الاحد المبارك الموافق لتسعة عشر
حلت من شهر ربيع الاول الذي هو من شهر سنة تسعة وثمانين ومائتين

ان يسمع الدهر الطون بدهة * فيها الشواغل تنجلي وتزول
وقيت حقل فهو ازل واجب * عندي ولكن ما لاذك سبيل
أخذ الهموم بمنعني واليب لا * ح علاضي وللمعاد ثابت تصول

فلا نجم فيه وهو اعظمها
وله في كل يوم وليلة دورة
من المشرق الى المغرب
ويدور بدورانه كل ما يحويه
من فلك وكواكب الثانية
اختلف المتقدمون في
حركة الكواكب قبل
ان الجرم الفلكي ساكن
والحركة للكواكب
خارقه له وقيل ان الفلك
متحرك والكواكب

جماعة ودعوى امتناع الحرق على الافلاك لم تقهرن بالثبوت وما افقه
 الفلاسفة لاثباتها اوهى من بيت العنكبوت لا ثباته على عدم قهر
 الافلاك بأجزائها الحركة المستقيمة ودون اثباته خرط الفتاد والتزويل
 الاطى الذى لا يأتبه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بانشقاقها وماتت
 من معراج نبينا صلى الله عليه وسلم بحجده المقدس الى السماء السابعة
 شاهد بانحرافها اهـ (قوله على خلاف حركته) قالوا لك حركته من
 المشرق للغرب والكوكب من المغرب للمشرق هكذا قيل وهو كلام اجالى
 لا يسلم على عمومته ويطلب بيان ذلك من كتب الفن ولستنا الا نصدد
 ذلك لطوله (قوله والشمس اعظم من الارض باضعاف) قال في تشریح
 الافلاك الشمس مائة وستة وستون مثالا للارض وربع وثمن (قوله
 والقمر اصغر منها) أى من الشمس لا يقبل أى من الارض فانه سهو
 وقول المصنف واصغر كوكب ينادى بذلك (قوله بدليل الحسوف) قالوا
 القمر جرم كمد صغير بين السواد والزرقة مبينى ما كثر من نصيفه
 بالشمس دائما لكبرها وصغره وتختلف أوضاعه بالقرب والبعد عنها
 فاذا اجتمع بها عند الرأس أو الذنب حال ينشأ وينها فسترها كالأوبعضا
 وهو الحسوف واذا السمت قبلها كذلك حالت الارض بينهما ووقع كله أو
 بعضه داخل مخروط ظلها وهو الحسوف (قوله نوره ذاتى الا القمر)
 قال العلامة الشيرازى فى نهاية الادراك اختلاف اى أنوار سائر الكواكب
 والاشبه انما ذاتية والاظهر فيها من التشكلات البدرية والهلالية لاجل
 البعد والقرب من الشمس لو كان نورها منها كما فى القمر اهـ نقله
 صاحب تفریح الادراك ثم قدح فيه بما يطول شرحه (قوله وكون
 النجوم الخ) فى تفسیر القاضى البضاوى فى قوله تعالى انا زينا السماء
 الدنيا برزق الكواكب وقال ورزقوا الثوابت فى الكرة الثامنة وما

كذلك على خلاف حركته
 وقيل المتحرك انما هو
 الغلك الثالثة عطارد
 والزهرة والقمر اصغر
 من الشمس والشمس
 اعظم من الارض باضعاف
 والقمر اصغر منها بدليل
 الحسوف واصغر كوكب
 من الثوابت اعظم من
 الارض وجميع الكواكب
 نوره ذاتى الا القمر
 وكون النجوم فى السماء
 الدنيا أو غيرها وموضعها

وألف من هجرة من كان يرى من امامه كما يرى من الخلف على بدأ فقر
 عباده وأحوجهم اليه عز شأنه أجد حسن البهاوى البغدادي غفر الله

فع الثلاثة خاتنى فكري السقي * هم مع الحجا وعجزت كيف أقول
 ثم انى حين سرعت فى اتمام هذه الحاشية وكتبت بعض أسطر دهمنى مرض
 شديد غبت فيه عن حواسى ثم أقلم ولله الحمد فبادت بانعامها وانافى حالة

لناثرات في الست المتوسطة بين سما الدنيا
 حقت لم يقدح في ذلك فان اهل الارض يرونها بأسرها كجواهر مشرقة
 متلألئة على سطحها لالزرق اهـ باشكال مختلفة اهـ وذكر مشله
 الخطيب في تفسيره وما أنطف التشبيه في قوله كجواهر الخ وكأنه أخذ
 من قول القائل

وكان اجرام النجوم لو امعا * دررثرن على ساطارزرق

(قوله لم يقدح) أي من قاطع وان اخذناه اخذنا لا قريبا قوله تعالى
 انار بنا السماء الدنيا بزيده الكواكب هذا آخر ما سمح به الذهن القاتر
 والعزم المقاصر مع شغل البال واختلال الاحوال وقد كان دارني
 خادى أن أزيل هذه الحاشية بخاتمة انكلم فيها على تقيم الارض وهو
 المسمى بعلم جغرافيه المناسبه ختم المصنف كتابه بالكلام على السموات الا
 انه لحقني السأم والملافة فهدأ جهدي المقل والكامل الناظر في هذه الزقوم
 لا يخفى عليه ما يعرض للانسان مما يكدر الفهوم وأسأل الله أن يفرج
 عني الكرب والمسلمين ويحتم لي بصلاح الاعمال انه سميع قريب قال
 مؤلفه وافق اتمامه يوم الاثنين المبارك الثاني من شهر جادى الثانية
 سنة ١٢٣٤ وكتب هذه النسخة بيد مؤلفها الفقير حسن بن محمد
 العطار وتمت يوم الخميس السابع من شهر جادى الاولى من شهر رعام
 اثنين وأربعين بعد المائتين والالف وكتب بشاطى النيل بقصر العيني
 وقت الافامة به أسأل الله حسن المعاقبة عنه وكرمه وكتب هذه النسخة
 من نسخة المؤلف وكان الفراغ من كتابتها يوم السبت خامس رجب
 الخير بالازهر لزال عامر اوصلى الله على أشرف المرسلين وآله وصحبه
 أجمعين وكان ذلك سنة ٢٤٤ هجرية على صاحبها أزر كي التحية

له ولوالديه وللمسلمين

الناقصين وزائق انحاء الارض المذكور فاذا عثرت أيم الواقف عليها
 بشئ جليلة السهو والنسيان فلا تبادر بالملام قل قد بسطت المعذرة طالبا منك
 حسن الاعضاء ومن الله العفو والمغفرة وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله
 على سيدنا محمد النبي الامى وعلى آله وصحبه وسلم

لم يرد شرعا بحمدنا الله
 تعالى من اهل منهاج
 اهل الشرع ونتم لنا
 بحسن الختام وصلى الله
 على سيدنا محمد وعلى آله
 وصحبه وأزواجه وذريته
 وسلم آمين

يقول المتوسل بالخضرة المحمدية * خادم التصحيح

محمد المن تزهت عن سمات المخلوقات ذاته وتقدس عن عوارض الكرم
والكيف صفاته وصلاة وسلاما على سيدنا محمد ومورد الوحي ومصدر
الحكم وعلى آله وصحبه جواهر الفضل وعناصر العلم والكرم (وبعد)
فقد اكمل بحول الله وقوته طبع هذا السفر الجليل الغني بشهرته عن
الاطراء والتفضيل ألا وهي الحاشية الكبرى للإمام الهمام الذي تطرت
بشادنا ليغه الاقطار العلامة الشيخ حسن بن علي الاطمار على مقولات
السيد البليدي مع حاشيته الكبرى والصغرى على شرح مقولات
العلامة السجاعي فجاء بعون الله مطبوعا جليلا اقتطف من أغصان
الحكمة أزهارها وجني من فنون المقولات والمقولات أنوارها
تسريه القلوب والالباب وتتهج رؤيته عبون الطلاب فجز الله
المؤلف خيرا الجزاء وأثاب جزيل الثواب من قام بطبعه وتعميم
نفعه المتوكل على الله الوهاب خضرة الافخم (السيد
عمر حسين الخشاب) بمطبعته الخيرية الشامية
بمصر القاهرة المصرية وذلك في أواسط
محرم الحرام سنة ١٣٢٩ من
هجرة سيدنا محمد عليه
أفضل الصلاة
وآتم السلام